This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Jud
600
854

Jud 600.854

HARVARD COLLEGE
LIBRARY

THE DEINARD COLLECTION
GIVEN BY
LUCIUS NATHAN LITTAUER
(Class of 1878)
IN MEMORY OF HIS FATHER
NATHAN LITTAUER
January 23, 1930

Das

Princip des Mosaismus

und dessen Verhältniß

zum Heidenthum und rabbinischen Judenthum,

dargestellt

von

Dr. David Einhorn,

Rabbiner.

הנסתרת ליהוה אלהינו והנגלת לנו ולבנינו
עד־עולם לעשות את־כל־דברי התורה הזאת.
Deut. 30, 28.

Leipzig,

Verlag von C. L. Fritzsche.

1854.

Jud 600.854

HARVARD COLLEGE LIBRARY
GIFT OF
LUCIUS NATHAN LITTAUER
1930

Vorwort.

Daß die jüdisch-theologische Wissenschaft trotz der schätzbaren Leistungen, welche dieselbe namentlich seit dem letzten Jahrzehent aufzuweisen hat, immer noch auf der Stufe der ersten Kindheit sich befindet und jener Reife erst entgegenharrt, welche sie zum zeugungskräftigen Gestalten auf dem Gebiete des religiösen Lebens befähigen könnte, anstatt sich von diesem in's Schlepptau nehmen zu lassen, ist eine allgemein gefühlte und beklagte Thatsache, der die Unerquicklichkeit und Zerfahrenheit unserer religiösen Zustände zum großen Theile ihre Entstehung verdanken. So lange dieselbe über die ersten Elemente eines jeden Religionssystems, über den Begriff der Sünde, der Sühne, der Heiligkeit u. s. w. noch keinerlei genügenden Aufschluß zu geben vermag und die Beantwortung desfallsiger Fragen fremden Organen überläßt, fehlt ihr nothwendigerweise jede sichere Grundlage und

kann ihr der Name Wissenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes kaum noch zugestanden werden. Die Kritik hat sich die Aufgabe gestellt, zu zeigen, was das Judenthum nicht ist, und in dieser Hinsicht allerdings höchst beachtungswerthe Materialien geliefert; auf die Frage aber, was das Judenthum ja sei, ist sie die Antwort bis auf diese Stunde schuldig geblieben. Diese einseitige und rein negative Stellung der neueren theologischen Forschung konnte nicht verfehlen, ihren Charakter auch dem religiösen Leben mitzutheilen, das unter ihrem Einflusse freilich gar manche faulende Stoffe ausschied, aber zu keinem, die klaffende Wunde wieder schließenden Heilmittel gelangen kann und daher einen nicht geringen Theil glaubenswarmer Gemüther weit eher abstößt, als anzieht. Die Wissenschaft kann sich immerhin eine längere oder kürzere Zeit innerhalb der Sphäre der reinen Negation bewegen; allein das Leben kann sich seiner Natur nach mit der bloßen Kritik nicht begnügen: es drängt und treibt vielmehr nach einem positiven Haltpunkte und flüchtet sich in Ermangelung einer festen religiösen Stütze aus dem Aether der Verneinung, worin ihm der Athem auszugehen droht, in den Schooß entweder des gröbsten Materialismus oder der lügenhaftesten Werkheiligkeit.

In der Absicht, Einiges zur Befriedigung dieser dringenden wissenschaftlichen und zugleich praktischen Bedürfnisse beizutragen, wurde nun in besonderer Rücksicht auf den Spruch unserer Alten: לא עליך המלאכה לגמור

ולא אתה בן חורין להבטל ממנה die Ausarbeitung der gegenwärtigen Schrift unternommen, deren ersten Theil ich hiermit allen sachverständigen Freunden des Judenthums zur Prüfung vorlege und deren zweiter über weitere grundlegende Materien, wie endlich über die Erkenntnißlehre und das Gesetz selber abhandelnder Theil, falls jener als eine, nicht ganz unwillkommene Gabe begrüßt werden sollte, in möglichster Bälde nachfolgen wird. Zum Voraus für jede eingehende und belehrende Beurtheilung meiner Ansicht von innigem Danke erfüllt, bin ich zugleich fest entschlossen, hämischen Gegenbemerkungen, welche blos die Leidenschaft dictirt und deren Beachtung der Sache der Wahrheit in der Regel eher schadet, als Nutzen bringt, Stillschweigen entgegenzusetzen; denn wo die Tendenz sich kundgiebt, religiöse Kämpfe nach den Regeln des Faustrechtes zu entscheiden, wo geistige und moralische Impotenz die abweichende Meinung durch Verleumdungen und Denunciationen aus dem Felde zu schlagen trachtet, wo gar jene erbärmliche Selbstsucht das Wort führt, welche das Judenthum als Pfründe betrachtet und von der sacramentalen Kraft des rabbinischen Amtsrockes — der neumodischen בגדי כהונה — die Sühne eigener und fremder Sünden, wie die Gültigkeit religiöser Functionen abhängig macht, da genügt dem Angefochtenen das Bewußtsein eines reinen Strebens, dessen momentane Niederlage auch nicht im Entferntesten die heilige Ueberzeugung — Israels unveräußerliches Erbe —

zu schmälern vermag, daß die Wahrheit zuletzt aus allen Kämpfen und Verfolgungen sieggekrönt hervorgehen wird, jenem Biederweibe gleichend, das, mit Kraft und Würde angethan, lächelnd und frohen Muthes dem Ende entgegensieht (Prov. 31, 25)!

Pesth, den 19. Mai 1853.

Der Verfasser.

Inhalts-Verzeichniß.

Seite

Erſtes Kapitel. Was iſt Judenthum? Ein alter Streit der Synagoge im cauſalen Zuſammenhange mit dem neuern über das Ceremonialgeſetz. Kritik der Mendelsſohn'ſchen Theorie. Princip des Moſaismus. Verſöhnung zwiſchen Idealismus und Naturalismus 1

Zweites Kapitel. Gott und Welt. Einſeitige Richtung der heidniſchen Syſteme. Pantheismus. Spiritualismus. Zwieſpalt zwiſchen Geiſt und Materie als Folge der Lehre von der Selbſtentäußerung Gottes. Bedeutung des Jehovah-Elohim. Innere Begründung der Verſchiedenheiten zwiſchen dem Jehoviſten und Elohiſten 14

Drittes Kapitel. Gott und Menſch. Die Sonne das männliche, der Mond das weibliche Princip. Unterſchied zwiſchen Schöpfung und Bildung. Waſſer und Erde als zwei Urelemente. Die Finſterniß eine bloße Negation. Licht das Medium aller Bildungen. Der menſchliche Geiſt nicht durch, ſondern ſogar aus Gott geboren. Der Menſchenleib ein Abbild des Weltganzen (Mikrokosmos). Differenz zwiſchen dem Elohiſten und Jehoviſten in Betreff des Menſchen. Sabbathbegriff. Das Verbot des Feueranzündens am Sabbath. Der Sabbath der beiden Decaloge. Innere Begründung der Verſchiedenheit zwiſchen dem Elohiſten und Jehoviſten in Hinſicht des Wunderglaubens und der Engelserſcheinungen. Etymologiſche Erklärung von אדם, אדמה und ארץ. 22

Viertes Kapitel. Leib und Geiſt. Die moſaiſche Totalität. Achtung des zeitlichen Lebens. Feſtſtellung des Begriffes von Neyheſch. Das Herz als Centralpunkt aller animaliſchen und geiſtigen Kräfte. Die dualiſtiſche Anſchauung des Heidenthums und rabbiniſchen Judenthums. Anſicht des griechiſchen und ägyptiſchen Alterthums über die höheren Functionen des Herzens. Der Tod nach der indiſchen, perſiſchen und jüdiſch-gnoſtiſchen Lehre. Das Princip der moſaiſchen Reinigungsgeſetze. Nachweis der Unhaltbarkeit der von Bähr desfalls aufgeſtellten Theorie. Der Geiſt und die Seele. Jener das männliche, dieſe das weibliche Princip. Der ſymboliſche Gedanke der Urim und Thumim 32

Fünftes Kapitel. Weſen und Urſprung des moraliſchen Uebels und deſſen Verhältniß zum natürlichen Uebel. Contraſt zwiſchen dem heidniſchen und dem moſaiſchen Princip des Böſen. Der Gegenſatz zwiſchen dem abſoluten Sein und der Welt, dann

zwiſchen dem individuellen und dem allgemeinen Leben auf heidniſchem Standpunkte. Der Moſaismus kennt keine an ſich unreine ἐπιθυμία. Das Gebot: du ſollſt nicht gelüſten. Der verſchiedene Urſprung des moraliſchen und natürlichen Uebels. Nachweis und Kritik der rabbiniſchen Anſicht über deren gegenſeitiges Verhältniß. Die menſchliche Unfähigkeit zu ſtörenden Eingriffen in die Naturordnung. Ueber die Zulaſſung der Sünde. Die Fortpflanzung der ſchädlichen Folgen der Sünde auf die Nachkommen. Die rabbiniſche Anſicht über die Zuläſſigkeit der Anwendung von Heilmitteln. Der bibliſche Satan. Der Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen 40

Sechſtes Kapitel. Sühne und Opfer. I. Weſen und Begriff der bibliſchen Sühne. Unhaltbarkeit der ſymboliſch-ſacramentalen Opfertheorie. Der Prieſter handelt im Auftrag der Gemeinde. Symboliſche Bedeutung des Faſtens am Verſöhnungstage. Das rabbiniſche Princip der Sühne. Die junge Kuh. Der Aſaſel 66

II. Behandlung des Blutes beim Sündenopfer. Die verſchiedenen Manipulationen mit dem Blute. Die antimoſaiſche Opferpraxis der Rabbinen 82

III. Weſen des Schuldopfers und deſſen Verhältniß zum Sündenopfer. Rabbiniſche Anſicht über Sühne der Todten. Unterſchied zwiſchen Schuld und Sünde. Etymologiſche Erklärung des Wortes כִּפֻּרִים. Die Schätzung des Aſcham 89

IV. Das Friedensopfer. Verſchiedene Claſſen deſſelben. Das Princip dieſes Opfers. Rabbiniſche Auffaſſung des Dankopfers. Bedeutung der geweihten Brode. Kritik der Anſicht Bähr's, daß der Dank gegen Gott von ſelbſt auch Sündenbekenntniß ſei 108

V. Das Ganzopfer. Factoren deſſelben. Auflöſung als eigentliches Princip des Opfers. Deſſen Eigenthümlichkeit, für Andere und ſelbſt zum Heile Verſtorbener dargebracht zu werden. Die Stellung des Ganzopfers in Verbindung mit anderen Opfern. Der Name „Ganzopferaltar.“ Der hebräiſche Begriff von „Beten.“ 118

VI. Das Speiſeopfer und deſſen Verhältniß zu den übrigen Opfern. Die ſelbſtſtändige und begleitende Minchah. Falſche Auffaſſung der Letzteren von Seiten der Rabbinen. Oel und Weihrauch. Das vegetabiliſche Sünden-, Friedens- und Ganzopfer. Die Minchah des Hohenprieſters. Die des verdächtigen Weibes. Ueber die Ergreifung eines heiligen Gegenſtandes bei der Eidesleiſtung. Ueber die Auffaſſung der jüdiſchen Ehe als eines Symbols der Verbindung zwiſchen Gott und Iſrael. Unhaltbarkeit der Anſicht Bähr's: der Wohlgeruch des Räucherwerkes ſymboliſire die Ausbreitung des göttlichen Namens. Grund der Ausſchließung des Sündenopfers aus dem ſabbathlichen Cultus. 128

Berichtigungen.

Bei der weiten Entfernung des Verfaſſers vom Druckorte haben ſich in vorliegender Schrift bedauerlicher Weiſe folgende zum Theil ſinnentſtellende Druckfehler eingeſchlichen, welche Letztere mit geſperrter Schrift hervorgehoben ſind:

Seite	11	Note	Zeile 1	l. Sanhedrin.
„	19	Zeile	13 v. o.	l. יחיד.
„	29	„	1 v. u.	l. ihrer ſtatt ſeiner.
„	30	„	2 v. o.	nach „zukünftigen“ füge hinzu denkt.
„	35	„	2 v. u.	nach „ſtempelu“ fehlt ein Komma.
„	—	Note	Zeile 7	l. למעלה ſt. ללעלה.
„	36	Zeile	5 v. u.	l. Leiben ſt. Leibe.
„	45	„	9 v. u.	l. ſelbſt ein ſt. ſelbſt als ein.
„	52	„	19 v. o.	l. פטור ſt. פטול, ferner דהוי ſt. רהוי.
„	55	„	5 v. o.	l. בנים ſt. במים.
„	59	„	7 v. u.	l. und einer ſt. und der.
„	64	„	6 v. u.	iſt nach „Fähigkeit“ das Komma zu ſtreichen.
„	69	„	17 v. o.	nach „Speiſeopfer“ füge hinzu: aber.
„	—	„	18 v. o.	nach „ferner“ füge hinzu: die Anordnungen.
„	—	„	24 v. o.	l. moſaiſchen Opfers ſt. moraliſchen Opfers.
„	75	„	2 v. u.	l. Willkühr ſt. Willkür.
„	76	„	6 v. o.	l. zu nennen ſt. genannt wird.
„	81	„	5 v. u.	l. ומתכפר ſt. ומתחפר.
„	87	„	3 v. o.	l. das Blut ſt. des Blutes.
„	90	„	21 v. o.	l. rabbiniſche ſt. bibliſche.
„	93	„	6 v. o.	l. ſonſt äußerſt ſt. äußerſt ſonſt.
„	—	Note	Z. 2.	l. Miſchneh ſt. Miſchnah.
„	95	Zeile	5 v. u.	l. Sündenopfer ſt. Ganzopfer.
„	104	„	1 v. u.	l. einer ſt. eine.
„	112	„	18 v. o.	l. erſcheinen ſt. beſtimmt ſind.
„	—	„	25 v. o.	fehlt nach „Unfähigkeit“ ein Komma.
„	113	„	9 v. o.	l. ſeines Amtes ſt. eines Amtes.
„	—	„	10 v. o.	nach „Augen“ füge hinzu: des Volkes.
„	125	„	19 v. o.	iſt nach „Gebetes“ das Komma zu ſtreichen.
„	146	Note	Z. 5	l. Lechem Miſchneh ſt. Miſchnah.
„	152	Zeile	15 v. o.	l. S. 26 ſt. S. 16.
„	156	„	13 v. o.	l. die hohe ſt. der hohen.
„	157	„	10 v. o.	l. unglücklich ſt. unglüchlich.
„	162	„	5 v. o.	l. fallen“ ſt. fallen.
„	169	„	8 v. u.	fehlt nach „וכה“ ein Komma.
„	171	„	3 v. o.	l. bildet ſt. bilden.
„	174	„	22 v. o.	l. Horapollo ſt. Horazallo.

Erſtes Kapitel.

Was iſt Judenthum?

Jener uralte Streit der Synagoge über die Ergründbarkeit des göttlichen Wortes*) ſteht, genau betrachtet, zu dem neuern über die ewige Verbindlichkeit des Ceremonial-Geſetzes in einem cauſalen Zuſammenhange. Wird nämlich dem in der Schrift geoffenbarten Gottesgeſetze im Gegenſatze zu dem in der Natur waltenden die Fähigkeit zugeſchrieben, vom menſchlichen Geiſte in ſeinen letzten Gründen erforſcht zu werden, ſo muß das erſte und unausbleibliche Reſultat ſolcher Forſchung, die Scheidung zwiſchen Weſen und Form, zwiſchen einem aus dem Verhältniſſe des Menſchen zu Gott unmittelbar fließenden und darum unwandelbaren Sittengeſetze und einem ſolchen, das als Erinnerungs- und Erweckungszeichen dieſem Sittengeſetze blos zum Medium dient, ſonach vermöge ſeiner innerſten Natur in den Kreis der wandelbaren Dinge fällt und die von der Geſchichte thatſächlich an ihm vollzogene Umgeſtaltung als eine natürliche Nothwendigkeit erſcheinen läßt, nicht nur auf Berechtigung an ſich, ſondern auch auf praktiſche Geltung Anſpruch machen können. Iſt dagegen das Geſetz, welches das menſchliche Thun und Laſſen regelt, ein unergründliches Geheimniß, wie das der Natur, wie Weltſchöpfung und Schickſal, und beruht die Pflicht zu ſeiner Uebung einfach

*) Vgl. Kiduſchin 68 b u. a. O.

auf der Pflicht des Gehorsams gegen Gott, dem wir allerdings — **wenn und wo er dies auch immer fordert** — **blind** gehorchen müssen, so wird jene Scheidung zwischen Wesen und Form auf religiösem Gebiete mit vollem Rechte als eine völlig unhaltbare verworfen, so besitzt innerhalb der geoffenbarten Gotteslehre jedes Jota den Charakter des **Wesentlichen und Fundamentalen**, und kann — obgleich man stets das Gegentheil voraussetzt — aus der großen geschichtlichen Thatsache der Tempelzerstörung und der dadurch von **Gott selbst bewirkten religiösen Umwälzung** die **menschliche** Berechtigung zur religionsgesetzlichen Umgestaltung ebensowenig hergeleitet werden, als der Mensch aus freiem Willen die von Gott veranstalteten Verheerungen blinder Naturelemente nachzuahmen befugt ist. Auf diesem Standpunkte sind Welt und Thora zwei einander parallel laufende äußerliche Producte des göttlichen Willens, die beide, inwiefern Letztere nicht ausdrücklich eine Ausnahme gestattet, keinen Eingriff von Menschenhand dulden, und obgleich die Rabbinen, von der Macht des Lebens gedrängt, sehr bedeutende Abänderungen des biblischen Gesetzes sich erlaubten, so hielten sie dennoch im Großen und Ganzen an diesem Grundsatze fest und suchten bekanntlich selbst ihre, für uns ohnehin nicht maßgebenden Abweichungen in den biblischen Buchstaben hineinzulesen. (1) Ja, der Gegensatz in den Consequenzen beider Ansichten erstreckt sich noch viel weiter. Kann das Gesetz nicht ergründet werden, so gilt begreiflicherweise schon jede **vernünftige** Motivirung einzelner Bestimmungen desselben als Entweihung und irreleitende Anmaßung und lehren die Rabbinen mit vollem Rechte, daß man demjenigen Schweigen gebieten müßte, welcher im Gebete die Worte: „Deine Barmherzigkeit, o Herr, umschließt selbst das Vogelnest“ ausspricht, weil **die göttlichen Befehle als Machtsprüche, nicht aber als Ausflüsse der Barmherzigkeit zu betrachten seien** (Berachoth 33b). Kann dagegen das göttliche Wort ja ergründet werden, so muß nothwendigerweise die gebotene Forschung in demselben gerade

diese Ergründung, in welcher dann ohne allen Zweifel ein, der Uebung unerkannter Gebote fehlendes Moment der Veredlung liegt, zu ihrem Hauptziele machen, ja die Erkenntniß den eigentlichen Werth der That bedingen.

Es wurde schon vielfach über das Unsichere und Fragmentarische der Reformbestrebungen auf dem Gebiete des Judenthums Klage geführt, über den Mangel an einer festen und sichern Grundlage, die den zerrissenen, heimathlos gewordenen Gemüthern durch die Entfaltung organischer Gestaltungen einen Halt gewähren und Vertrauen einflößen könnte, und in der That wird diese nur zu gerechte und begründete Klage in so lange nicht beseitigt werden, als man fortfährt, bei den betreffenden Bestrebungen die Scheidung zwischen Wesen und Form als ein sich von selbst verstehendes Axiom hinzustellen und hiemit eine petitio principii zum Ausgangspunkte zu nehmen. Man erörtert gleich von vorneherein die Frage, ob das mosaische Symbol, das mosaische Ceremonialgesetz auf ewige Geltung Anspruch machen dürfe, ohne irgendwie im Gegensatze zu der rabbinischen Ansicht nachgewiesen zu haben, daß innerhalb des mosaischen Gesetzes überhaupt ein Symbol, ein Ceremonialgesetz vorhanden sei und nicht vielmehr Alles zum Wesen und Kern desselben gehöre. Einen solchen Nachweis kann aber keineswegs die Geschichte, sondern lediglich die Natur des Mosaismus selber liefern, die bejahende Entscheidung der obenan stehenden Frage, ob sich das mosaische Gesetz ja oder nicht ergründen lasse. Wie ist aber eine solche Entscheidung zu erlangen? Einzig und allein durch die thatsächliche Ergründung des mosaischen Gesetzes! Erst dann, wenn sämmtliche biblische Anschauungen, Lehren, Verordnungen und Institutionen auf ein und dasselbe Princip zurückgeführt und als dessen nothwendige Emanationen erkannt werden, ist die Bestimmung des Judenthums, eine Religion der Erkenntniß, ein Gegenstand der Wissenschaft zu sein, über allen und jeden Zweifel erhoben. Freilich spricht sich die Schrift an verschiedenen Stellen

über das Gottesgesetz in einer Weise aus, die dessen Beruf und Fähigkeit, in seinen tiefsten Grundlagen erforscht zu werden, klar andeutet*); allein bloße Worte gewähren nirgends eine sichere Bürgschaft; auf Worte kann im Nothfalle auch die gegnerische Meinung sich berufen; der Geist muß entscheiden, das Gesetz selber sein Verhältniß zur menschlichen Vernunft in's Klare setzen. Ein eclatantes Beispiel mag für viele dienen. Die Anschauung über die Wiederherstellung des mosaischen Opfercultus bildet unstreitig den Angelpunkt der gegenwärtigen religiösen Bewegung, und die Aussprache für Abstellung der Opfergebete darf als die bedeutsamste That der deutschen Rabbinerversammlung betrachtet werden. Und dennoch beruhet diese Aussprache, die den symbolischen Charakter des Opfercultus voraussetzt, offenbar auf schwachen Füßen, so lange die jüdisch-theologische Wissenschaft das Princip des mosaischen Opfers kaum noch in den Kreis der Discussion gezogen, geschweige denn jene Voraussetzung, die vom rabbinischen Judenthume und einer gerade auf diesem Gebiete für eine sehr bedeutende Autorität geltenden christlich-theologischen Stimme negirt wird, außer Zweifel gesetzt hätte.

An gleicher Unsicherheit leidet auch die von Mendelssohn in seinem „Jerusalem" über das Judenthum aufgestellte Theorie mit ihren Voraussetzungen und Folgerungen, deren vorläufig theilweise Beleuchtung hier um so weniger umgangen werden darf, als mit derselben die neue religiöse Aera ihren Anfang nahm. M. erwarb sich unstreitig um das jüdisch-religiöse Leben schon dadurch unsterbliche Verdienste, daß er zuerst, obgleich von äußeren Umständen getrieben, den Charakter des Judenthums gegenüber von anderen Religionen zu bestimmen suchte und damit geistesgewaltig den ersten Schritt über die Stufe der religiösen Unmittelbarkeit hinaus that. Die spanische Schule, deren Erzeugnisse ihn großgezogen, hat allerdings keinen geringen Antheil an dieser Riesenthat; allein jene sah im Judenthume

*) Deut. 4, 6. 29, 28. 30, 11. 12.

gleichwohl nicht ein Glied in der Kette religiöſer Bekenntniſſe, ſondern — wie der Talmud — die Religion, und konnte demnach blos das Verhältniß zwiſchen Philoſophie und Offenbarungsglauben, nimmer aber das unterſcheidende Merkmal des Judenthums als einer beſondern Glaubensform zum Gegenſtande ihrer Unterſuchung machen; ſie ſtand noch, obgleich in den Schriften des Maimonides, R. Jehuda Halevi u. A. nicht ſelten Anläufe zur Durchbrechung der Sphäre religiöſer Unmittelbarkeit genommen werden, im Ganzen dennoch innerhalb jener Anſchauung, wo die Ergebniſſe der menſchlichen Denkkraft — welch' einen großen Raum man dieſer zur freien Bewegung auf religiöſem Gebiete auch einräumen mag — dennoch das Gemüthsleben in ſeiner Tiefe noch kaum berühren, ſondern höchſtens als profane Wahrheiten in Bezug auf heilige Objecte gelten und daher völlig außer Stande ſind, ſich dem religiöſen Organismus zu aſſimiliren. M. dagegen vergleicht das Judenthum mit andern Glaubensformen, ſucht daſſelbe in ſeiner Eigenthümlichkeit mit wiſſenſchaftlicher Schärfe darzuſtellen, und damit allein war ſchon der Zauber der Unmittelbarkeit für immer gelöſt und der mächtigſte Impuls zur Umwälzung des ganzen jüdiſch-religiöſen Denkens und Empfindens gegeben.

Weniger glücklich war jedoch M. mit der Löſung der geſtellten Aufgabe. Er erkennt im Judenthume keine geoffenbarte Religion, keine geoffenbarte Lehre, ſondern eine von Gott als Oberhaupt des iſraelitiſchen Staates geoffenbarte Geſetzgebung, welche die religiöſen Vernunftwahrheiten für Iſrael und alle übrigen Menſchen vergegenwärtigen ſoll. Die religiöſen Wahrheiten — ſo wird dieſe Anſicht begründet — werden von der Schrift überall vorausgeſetzt; zu ihrer, für die geſammte Menſchheit beſtimmten Erkenntniß gelangt man lediglich auf dem Wege vernünftiger Forſchung und iſt eine übernatürliche Offenbarung weder erforderlich noch tauglich (S. 31. 48. 112.). Die heiligen Urkunden gebieten nirgends zu glauben, ſondern ausſchließlich: zu thun oder zu laſſen (S. 54), wohl aber bezwecken

diese, blos für die jüdische Nation bestimmten Gebote des Thuns und Lassens die stete Hinweisung auf jene Wahrheiten, welche Israel vermöge seiner priesterlichen Bestimmung allen Nationen predigen und lehren soll (S. 114). Gott hat sich auf Sinai nicht als Schöpfer der Welt, sondern als Erlöser aus Aegypten und somit in der Eigenschaft eines Königs der israelitischen Nation geoffenbart. Dadurch erhielt die ganze Gesetzgebung jenen politischen Charakter, der Uebertretungen des Gesetzes als störende Eingriffe in die staatliche Ordnung, in die Rechte der Gesellschaft, erscheinen läßt und die gesammte, auf religiösem Gebiete unstatthafte mosaische Strafordnung ermöglicht, dagegen in der Stunde der Auflösung des jüdischen Staates mit dieser Strafordnung zugleich schwinden mußte (S. 121. 122).

Nach diesem, schon von Spinoza in seinem theologisch-politischen Tractate vielfach vorbereiteten Systeme würde das Judenthum zwar den religiösen Gedanken zum Ausgangs- und Zielpunkte haben, gleichwohl aber an sich nicht Religion, sondern eben nur Anstalt der Erziehung zur Religion sein, inwiefern nämlich unter dieser nicht irgend eine äußere Manifestation — gleichviel ob Sitten- oder Ceremonialgesetz, die M. werkwürdigerweise gar nicht von einander unterscheidet, — sondern der Glaube, die Lehrmeinung verstanden wird. M. wollte für den von ihm beabsichtigten Endzweck zu viel beweisen und ließ sich dadurch zu Behauptungen hinreißen, die, obgleich oft genug nachgesprochen, aller Begründung entbehren und zu den absurdesten Consequenzen führen. Er wollte die Verträglichkeit des Mosaismus mit der Gewissensfreiheit trotz des von jenem geübten Strafzwanges darthun, und dazu genügte es vollkommen, das politische Gepräge der mosaischen Religionsverfassung nachzuweisen, und dasselbe als Wurzel und Bedingung des biblischen Strafrechtes hinzustellen. Die Gewissensfreiheit, ein Axiom der menschlichen Vernunft, verwirft jeden, von Menschen herrührenden Zwang in Betreff alles dessen, was ausschließlich auf das Verhältniß zwischen Gott und Menschen sich bezieht, indem — um bei der

Mendelsſohn'ſchen Theorie ſtehen zu bleiben — die Berechtigung zur Einſchränkung der menſchlichen Willensfreiheit nur auf vertragsmäßiger Verzichtleiſtung beruhen kann, eine ſolche Verzichtleiſtung aber in religiöſer Hinſicht als Unding erſcheint, weil Vorſtellungen, Geſinnungen unabtretbar ſind, und religiöſe Handlungen zum leeren Spiele herabſinken, wenn ſie nicht aus freiem Antriebe fließen (S. 63). Nicht ſo der Staat; er muß nöthigenfalls mit der bloßen Handlung, mit dem äußerlichen Werke ſich begnügen; er kann dem einzelnen Bürger wohl das Recht laſſen, über die Geſetze zu urtheilen, nicht aber das weitere Recht, nach dieſem Urtheile zu handeln; denn hierauf hat derſelbe als Mitglied der ſtaatlichen Geſellſchaft, deren Beſtand mit einer ſolchen Freiheit ſich durchaus nicht verträgt, verzichten müſſen (S. 27). Fallen nun aber in der moſaiſchen Verfaſſung erwieſenermaßen Staat und Religion zuſammen, ſo konnten und mußten ſelbſt bei vollkommener Verwerfung einer gewaltſamen Bevormundung der Gewiſſen verſchiedene Handlungen, oder richtiger äußere Thaten, wegen ihrer größern oder geringern Staatsgefährlichkeit beſtraft werden. Bei dem Allen war es durchaus nicht nothwendig, dem Judenthume den ihm vorzugsweiſe zukommenden Charakter einer geoffenbarten Religion abzuſprechen; allein Mendelsſohn, dem begeiſterten Kämpfer für religiöſe Freiheit, ſchien es nicht genug, die göttliche Autorität der Schrift mit der Lehre der Gewiſſensfreiheit verſöhnt zu haben. Erſtere ſollte ſogar ein Herold der letztern werden. Das von ihm entfaltete Banner ſollte auf bibliſchem Grund und Boden nicht blos Duldung, ſondern eine Heimath, ein Palladium finden, und dieſes kühne Unternehmen ließ ihn weit über das Ziel hinausſchießen, ohne zu bedenken, ob das Judenthum darüber nicht in die Luft fliegen, oder — wenn man lieber will — in der Luft ſchweben werde. „Unter allen Vorſchriften und Verordnungen des moſaiſchen Geſetzes“ — ſo beginnt die betreffende Beweisführung S. 54 — „lautet kein einziges: du ſollſt glauben oder nicht glauben; ſondern alle heißen: du ſollſt thun oder

nicht thun! Dem Glauben wird nicht befohlen, denn der nimmt keine anderen Befehle an, als die den Weg der Ueberzeugung zu ihm kommen. Alle Befehle des göttlichen Willens sind an den Willen, an die Thatkraft des Menschen gerichtet..... Wo von ewigen Wahrheiten die Rede ist, heißt es nicht: glaube, sondern erkenne und wisse..... Erkenne also und nimm dir zu Sinne, daß der Herr allein Gott sei..... Nirgends wird gesagt: glaube Israel, so wirst du gesegnet sein; zweifle nicht Israel — oder diese und jene Strafe wird dich verfolgen. Gebot und Verbot, Belohnung und Strafe sind nur für Handlungen, für Thun und Lassen, die in des Menschen Willkür stehen... Glaube und Zweifel, Beifall und Widerspruch dagegen richten sich nicht nach unserem Begehrungsvermögen... sondern nach unserer Erkenntniß von Wahrheit und Unwahrheit." Aber welche Bestrafungen — fragen wir — sollte denn die Bibel auf Unglauben setzen? Etwa die des menschlichen Richters? So lange der Unglaube innerhalb seiner Geburtsstätte, der Gedankenwelt, verharrt, bleibt sein Gebiet dem menschlichen Richter unzugänglich. Von dem Augenblicke an aber, wo er diese Grenze überschreitet und, gleichviel ob durch Wort oder That, nach Außen hin sich manifestirt, wird er auf dem Standpunkte der mosaischen Verfassung eine, für das Staatsleben keineswegs indifferente That, deren Bestrafung oder Nichtbestrafung durch Richterhand ebensowenig irgend Etwas gegen oder für die Gewissensfreiheit bezeugt, als die strafrechtlichen Bestimmungen in Hinsicht auf andere Gesetzesübertretungen, wornach z. B. der Versuch, Andere zum Abfall von Gott zu bewegen, Tödtung nachzieht, während mindestens sämmtliche Unterlassungssünden keine gerichtliche Züchtigung zulassen. Mendelssohn mußte daher alles Gewicht darauf legen, daß die Bibel den Unglauben nicht einmal mit providentieller Strafe bedroht und ebensowenig zum Glauben durch Verheißung providentieller Belohnung ermuntert — und hier stehen wir am Knotenpunkte aller unhaltbaren Bestandtheile des betreffenden Systems. Der Grundsatz

der Unſtatthaftigkeit einer jeden Gewiſſensbevormundung durch Menſchen, die auf der Unmöglichkeit beruht, ſich von einem Andern durch blos äußerliche, mechaniſche und mit unſerm Denken und Empfinden in keinem innern Zuſammenhange ſtehende Mittel zu Ueberzeugungen zwingen zu laſſen, verwandelt ſich mit einem Male in den Grundſatz einer, jede Verdienſtlichkeit und Verantwortlichkeit ausſchließenden Nothgedrungenheit zum Glauben und Nichtglauben, wornach der religiöſen Ueberzeugung die Fähigkeit abgeſprochen wird, der Wirkſamkeit des menſchlichen Willens irgend einen Einfluß auf ſich zu geſtatten und ein Gegenſtand ſelbſt der göttlichen Belohnung und Beſtrafung zu werden. Iſt denn aber die Einwirkung des Willens auf die Aneignung religiöſer Wahrheiten in der That eine abſolute Unmöglichkeit? Allerdings kann das Begehrungsvermögen die unüberwindliche Zähigkeit logiſcher Schlüſſe, die zwingende Macht der menſchlichen Denkkraft nicht im Mindeſten ändern, und habe ich z. B. einmal die Ueberzeugung gewonnen, daß die drei Winkel eines Dreiecks zwei rechten Winkeln gleichen, ſo iſt weder eine irdiſche noch himmliſche Macht im Stande, dieſelbe zu erſchüttern. Hängt es aber darum nicht dennoch von meinem Willen ab, mir die Erkenntntß dieſer Wahrheit ja oder nicht zu verſchaffen, die Mittel, das heißt die Reihe von Vorſtellungen, welche zu dieſem Denkreſultate führen, mir ja oder nicht zu erwerben und im Geiſte organiſch zu ordnen? Der logiſche Fehler, den ſich Mendelsſohn zu Schulden kommen läßt, liegt alſo auf der Hand. Er ſelbſt erwähnt die bibliſche Mahnung: „erkenne und nimm es zu Herzen, daß der Herr allein Gott ſei u. ſ. w.,“ überſieht aber, daß dieſelbe gerade das Gegentheil von dem beweiſt, was ſie beweiſen ſoll. Erkenntniß an ſich kann ebenſowenig, als der bloße Glaube befohlen — oder was ſich völlig gleich bleibt — anempfohlen werden, und wenn die Schrift dennoch ausruft: Erkenne! ſo beweiſt dies offenbar das Vorhandenſein eines Mittelgliedes zwiſchen der Sphäre des Wollens und der des Erkennens, und heißt nichts anderes,

als: gebrauche deine vernünftigen Anlagen, dir die Mittel zur göttlichen Erkenntniß anzueignen; lenke deinen Geist auf jene Vorstellungen, die nothwendig zu der Ueberzeugung von Gottes Macht und Einheit führen, nämlich auf die wunderbaren göttlichen Werke und Fügungen*). Mendelssohn verwechselt Glauben und Erkennen in demselben Augenblicke, wo er sie einander gegenüberstellt. Gerade deshalb, weil das Judenthum die Erkenntniß seiner ewigen Wahrheiten als eine natürliche Folge vernünftigen Nachdenkens, welche der menschlichen Vernunft mit gleicher Evidenz wie jede andere ewige Wahrheit sich aufdringt, betrachtet, ist es um so weiter davon entfernt, den Einfluß des menschlichen Willens auf die Aneignung und Verwerfung dieser Wahrheiten zu negiren; gerade darum, weil ihm seine Lehrmeinungen für vernunftmäßig gelten, kann ihm die Leugnung derselben schlechterdings nicht für das Product einer zwingenden, jede Verantwortlichkeit ausschließenden Ueberzeugung, sondern umgekehrt nur für selbstverschuldeten Mangel an Erkenntniß, für Sünde im eigentlichsten Sinne des Wortes gelten, wie denn auch der Psalmist den Gedanken: „es ist kein Gott“ nur im Herzen der Frevler aufkommen läßt. Blos der blinde, das heißt unvernünftige Glaube kann nicht befohlen werden, wohl aber der vernünftige Glaube, das heißt die religiöse Erkenntniß, die einfach aus dem Gebrauche der dem Menschen zu diesem Behufe von Gott verliehenen Geistesgaben resultirt, und einen solchen Glauben gebietet die Schrift allerdings an zahllosen Stellen, welche die Aufforderung enthalten, Gott zu erkennen, zu ehrfürchten, zu lieben u. s. w. und denen gegenüber die übrigens noch sehr problematische Nichterwähnung der göttlichen Belohnung und Bestrafung in Hinsicht auf Glauben und Unglauben um so weniger geltend gemacht werden kann, als dem biblischen Zeitalter der Gedanke nur mit und in der That in voller Lebendigkeit erscheint.

*) Vergl. Maim. Jessode Hathora 1, 6. וידיעת דבר זה מצות עשה שנאמר אנכי ד' אלהיך.

Das Judenthum hat freilich trotz des Maimonidischen Versuches, Glaubensartikel festzustellen, in dieser Hinsicht kein abgeschlossenes System. Dies liegt aber einerseits in der von Mendelssohn adoptirten, im Grunde aber blos talmudischen Anschauung, wornach sämmtliche israelitische Verpflichtungen einen fundamentalen Charakter an sich tragen und somit religiöse Objecte von speciell grundlegender Eigenschaft gar nicht vorhanden sind, andererseits darin, daß in einer Kirche, die weder den Genuß von Sacramenten zu verweigern hat, noch überhaupt das Recht zur Ausstoßung sich beimißt, zu einem solchen Abschlusse kein praktisches Bedürfniß drängt. Dagegen behaupten zu wollen, das Judenthum habe gar keine bestimmten Glaubenssätze und verpflichte die Mitglieder seiner Gemeinschaft nicht einmal zur Anerkennung irgend einer seiner Erkenntnißlehren, heißt dieser Gemeinschaft allen Grund und Boden, jeden geistigen Mittelpunkt entziehen, und Mendelssohn hätte seiner Sache wahrlich keinen schlechteren Dienst leisten können, als durch die Berufung auf das Zeugniß der Geschichte. Das geschichtliche Judenthum weiß so wenig von Dogmenfreiheit, daß der Talmud den Leugner der göttlichen Geoffenbartheit selbst eines einzigen Buchstaben der Thora zur Classe der bekanntlich nicht eben schonend zu behandelnden Minim zählt*) und sogar den Noachiden trotz der strengsten Erfüllung der ihnen zukommenden Verpflichtungen das ewige Leben abspricht, wenn sie diese blos für Ausflüsse der Vernunft, nicht aber einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung halten**). Was der jüdischen Religion einen Schein von Glaubensfreiheit im genannten Sinne verleiht und der mit der ganzen geschichtlichen Anschauung in schneidendem Widerspruche stehenden Behauptung Mendelssohn's eine so rasche und willige Aufnahme erwarb, das ist unstreitig die Unstatthaftigkeit der Ausschließung aus der israelitischen Gemeinschaft. Im Grunde aber beruht diese scheinbare Freiheit

*) Synhedrin 99 a.

**) Maimon. Könige 8, 11.

nur auf dem höchsten Grade der religiösen Gebundenheit, auf der Identificirung nämlich der Glaubens- und Stammesgemeinschaft, die ebensowenig ein freiwilliges Ausscheiden, als ein gewaltsames Hinausdrängen aus der jüdischen Genossenschaft zuläßt.

Durch diese Verrückung des eigentlichen Gesichtspunktes gerieth Mendelssohn auch in die auffallendsten Inconsequenzen. In Folge der Freigebung der Glaubens- und Erkenntnißlehre blieb als Schiboleth, als Band und Manifestation der jüdischen Gemeinde, nur noch die äußere That übrig, und so entstand denn die sittlich unhaltbare Sanction des Widerspruches zwischen Gesinnung und Handlung, zwischen innerem und äußerem Religionsleben, der Grundsatz: was und wie man auch immer über das Gesetz denken mag — jedenfalls bliebe man zur äußerlichen Uebung desselben verpflichtet und werde durch solchen Gehorsam den an den Israeliten gestellten Verpflichtungen vollkommen Genüge gethan (S. 128 ff.). Im Interesse seines glühenden Kampfes gegen allen Gewissenszwang nimmt Mendelssohn keinen Anstand, die religiöse That ohne entsprechende Ueberzeugung ein leeres Puppenspiel zu nennen und derselben blos in staatlicher Hinsicht einen theilweisen Werth zuzuschreiben, ja in Bezug auf die Glaubenslehre eine alle Schranken niederbrechende Freiheit zu proclamiren, welche die Gottheit selber verhindert, ihren strafenden Arm gegen den Leugner ihres Daseins zu richten — und diese so überaus kühne Theorie mit ihren kreisenden Bergen gebährt in praxi nichts weiter, als eine zu Boden getretene Ueberzeugung, einen gleich dem kriechenden Gewürme gefesselten Menschen. Hier mit einem Male sinkt die Vernunft, die keine Fessel dulden und sogar den Grundpfeiler des göttlich geoffenbarten Heiligthums bilden soll, zur unzuverlässigen, verächtlichen Vernünftelei herunter, und steigt hinwiederum die der innern Ueberzeugung widersprechende äußere That zu einer Würdigkeit empor, die auf den Erwerb des göttlichen Wohlgefallens und der ewigen Glückseligkeit einen bedingenden Einfluß ausübt. So wird

einerſeits der Strom der freien Forſchung auf religiöſem Gebiete entfeſſelt und ihm dennoch andererſeits wieder durch einen kategoriſchen Imperativ und ohne alle innere Begründung ein gewaltiger Damm entgegengeſtellt und die Beſtimmung zur Befruchtung des Lebens abgeſprochen, demnach der religiöſe Zwieſpalt zwiſchen Geſinnung und That als ein naturgemäßer, normaler Zuſtand angeſehen und dadurch der traurigſten Selbſttäuſchung und Entſittlichung — gewiß gegen den Willen des edlen Meiſters — nicht geringer Vorſchub geleiſtet.

Nach dem Allen müſſen wir bei der vollſten Anerkennung, ja Bewunderung der geiſtigen und ſittlichen Höhe, womit Mendelsſohn für Gewiſſensfreiheit in die Schranken trat und zu dieſem Behufe über die Natur der moſaiſchen Verfaſſung eine Anſicht von ungeheurer und ſpäterhin noch zu erwähnender Tragweite entwickelte, dennoch auf das Entſchiedenſte gegen das Anſinnen proteſtiren, als ob das Judenthum im Widerſpruche mit zahlloſen Stellen ſeiner göttlichen Urkunden der Eigenſchaft einer geoffenbarten Religion entbehrte und ferner eine Dogmenfreiheit beſäße, in deren Folge keine, wie auch immer beſchaffene religiöſe Meinung den innern Zuſammenhang mit demſelben aufzuheben oder die religiöſe Handlung ihres Werthes zu berauben vermöchte.

Daß übrigens Mendelsſohn's Theorie das eigentliche Weſen des Judenthums gar nicht berührt und blos die Form deſſelben im Auge behält, bedarf keiner Erwähnung. Der Gegenſtand unſerer Aufgabe iſt aber gerade die Beſtimmung des Weſens der moſaiſchen Lehre, die Aufſtellung eines Princips, das ſich als die innerſte Seele und Triebfeder aller Geſtaltungen des Moſaismus ohne irgend eine Ausnahme bewährt. Dieſes Princip heißt: **Centraliſation der verſchiedenen Exiſtenzen ohne willkürliche Beeinträchtigung der Einzel-Exiſtenz.** Das iſt das Geſetz, welches alle Bildungen des Moſaismus durchdringt und hinwiederum ihm ſelbſt als die Grundlage aller natürlichen Geſtaltungen in der Körper- und Geiſterwelt erſcheint, die auf ſeinem

Standpunkte in ihrer Gesammtheit eine organische Gemeinschaft bilden, innerhalb welcher verschiedene Wesen vermöge ihrer engern Verwandtschaft wieder zu besonderen organischen Bildungen sich zusammenschließen. (2)

Beide Momente des Princips, das positive und negative, die Zurückführung nämlich verschiedener Potenzen auf einen gemeinsamen Mittelpunkt und dann die Ausschließung einer jeden willkürlichen Beeinträchtigung der einzelnen Potenz, Momente, die in ihrer tiefern Erfassung sich gegenseitig bedingen, bilden in ihrer Einheit das unterscheidende Merkmal des biblischen Judenthums, den eigentlichen Gegensatz desselben zum Heidenthum und dessen Ausflüssen, welches einseitig bald das eine, bald das andere Moment zur Richtschnur nimmt und dadurch nothwendigerweise — wie wir bald sehen werden — entweder in rohen Materialismus oder krankhaften Spiritualismus ausartet. Dies Alles nachzuweisen ist der Zweck aller folgenden Erörterungen.

Zweites Kapitel.

Gott und Welt.

Die Art der Weltentstehung ist ein Problem, dessen Lösung der Vernunft von jeher als das erhabenste Ziel vorschwebt, und welches dieser den mächtigsten Impuls zur lebendigen Erfassung des Gottesgedankens verleiht. Nach allen Seiten hin gewahrt dieselbe eine endlose Menge von theils mehr oder weniger verwandten, theils feindlich einander gegenüberstehenden Kräften und Wesen — wo ist nun ihr ewiger Mittelpunkt, ihr unerschöpflicher Nahrungsquell zu finden? Das Heidenthum hat für diese Frage zwar zahllose Antworten,

die aber im eigentlichen Verstande blos in zwei Grundanschauungen zerfallen; nämlich in Pantheismus (Naturalismus) und Idealismus. Der Pantheismus kennt kein Vor- und Ueberweltliches, keinen Schöpfer, Gott und Natur sind ihm zusammenfallende, sich völlig einander deckende und ausfüllende Begriffe, das Bewegungs- und Lebensprincip — eine dem Naturgotte innewohnende blinde Seele. In dieser Centralisation findet aber das Individuum keinen Schutz, keine Heilighaltung seines Daseins. Man sieht vor lauter Wald keine Bäume, vor lauter Gottheit kein Göttliches mehr. Nur blinde Willkür schaltet und waltet, und es giebt keine andere Wahl, als entweder zu zermalmen oder zermalmt zu werden. Selbsterhaltung und Gewaltherrschaft sind ein und dasselbe. Die Einzel-Existenz kann nur über der andern, nicht aber neben dieser sich behaupten; sie strebt daher nothgedrungen, Alles zu unterjochen, zum Gotte erhoben zu werden, und so löst sich denn zuletzt die Thätigkeit des Organismus in einen Kampf Aller gegen Alle, der göttliche Riesenleib in zahllose Götterschaaren auf. Der Idealismus sucht dagegen das göttliche Wesen als ein vor- und überweltliches, an sich aber aller Realität entbehrendes und darum auch das Nichtsein genanntes*) absolutes Sein zu erfassen, welches, um eben Realität zu gewinnen, aus sich heraustreten, seiner selbst sich entäußern mußte, und in Folge dieser Selbstentäußerung die Welt hervorrief. Hier ist allerdings Lenkung, Unterordnung der geschaffenen Wesen, aber keine Centralisation; denn die Materie ist eine unreine, von Gott abgefallene und blos der Geist seiner Natur nach ein Gottverwandtes. Gott ist mit seinem eigenen Werke zerfallen, und die Welt theilt sich in zwei Hälften, das Urprincip in zwei Principien des Guten und Bösen, in Geist und Materie. Die ewige Gottheit, gleichviel ob die persische „Zeit ohne Grenzen“ oder die ägyptische „Athor“ muß ihren zwiespältigen Kindern Ormuzd und Ahriman,

*) Vergl. Creuzer Symb. I. 531.

Osiris und Typhon den Platz einräumen*). In seinen weiteren Consequenzen zerlegt dieses spiritualistische Spaltungssystem in der griechischen Philosophie jedes einzelne Ding in verschiedene Begriffe als eben so viele selbstständige Wesen (in Stoff, Form und Negation anderer Formen), bis seine Richtung endlich in der neuern Philosophie ihren Gipfelpunkt erreicht, welche die Lösung des Gegensatzes zwischen dem absoluten und realen Sein durch die Erhebung des menschlichen Ich's oder Begriffes zu Gott, womit der Welt selber alle Realität abgesprochen wird, zu bewerkstelligen sucht. In welcher erhabenen Einfachheit erscheint dagegen die mosaische Theo- und Kosmologie! Diese stellt Gott als die höchste Realität und Persönlichkeit hin, ein einziges und ewiges Wesen (nicht ein gleichsam unter der Hand zerfließendes Abstractum), das aus freiem Willen Himmel und Erde mit allem darin Lebenden und Webenden geschaffen und als gut erkannte. Hier ist vollkommene Versöhnung zwischen Idealismus und Naturalismus, die Schöpfung weder ein Gespaltenes, eine Emanation oder Selbstentäußerung Gottes, noch ein Sein Gottes, sondern eine freie That Gottes und nach allen Theilen ein Sein in Gott, dieser aber das Seiende im eigentlichen Sinne des Wortes, יְהוָה, das Wesen aller Wesen, Letztere in ihrer Gesammtheit umschlingend und leitend, ohne an sie gebunden, von ihnen abhängig zu sein. Licht und Finsterniß, Gutes und — natürlich — Böses, befruchtender Thau und verheerender Sturm, Seraph und Insect — Alles erscheint als das Werk des Einen, der, obgleich unsichtbar und gestaltlos, allgegenwärtig ist im Himmel, wie auf Erden**) und mit seinem Vaterauge jedes seiner zahllosen Geschöpfe hütet und bewacht***). Er

*) Dem Typhon schreiben die Aegypter alle bösen Einflüsse in physischer und ethischer Beziehung zu (vergl. Creuzer Symb. I. 199. II. 71).

**) Deuter. 4, 39. 32, 39. Jes. 45, 7.

***) Jes. 40, 26.

ist zugleich Urgrund und Mittelpunkt seiner Werke, und nicht die Erscheinung der Welt, sondern die des Bösen in derselben beruht auf der Trüglichkeit unserer Vorstellungen. Wie verschieden auch die Einzelwesen an Rang, Natur, Fähigkeit und Schicksal sein mögen — sie stehen alle unter derselben Obhut und sind Gebilde derselben Allmacht, aus deren Hand sie gut und rein hervorgegangen. Das ist wahrhafte Centralisation des Ganzen zugleich mit vollster Berechtigung der Einzel-Existenz selbst der niedrigsten Daseinssphäre. Realität an und für sich selbst, d. h. in voller Unabhängigkeit von der Schöpfung, ja Realität κατ' ἐξοχήν als Persönlichkeit und zugleich Inbegriff alles Daseins, diese beiden Attribute in ihrer Gemeinschaft sind die charakteristischen Momente des mosaischen Gottes, welche die zwei biblischen Hauptnamen Gottes bezeichnen. יהוה, das Seiende an sich, spricht jene Realität aus, vermöge welcher der biblische Gott weder wie der idealistische des Parsismus und Buddhaismus*) in ein luftiges Gebilde sich auflöst, noch wie der pantheistische mit der Natur zusammenfällt, sondern als Sein des Seins, als persönliches, vor- und nachweltliches Wesen**) erscheint; אלהים, Allheit der Mächte, bedeutet die göttliche Inbegrifflichkeit in Bezug auf alle Wesen, vermöge welcher nichts ohne oder außer Gott sein kann, keinem andern Wesen Realität und Persönlichkeit im absoluten Sinne, das heißt Göttlichkeit zukommt oder überhaupt ein außerhalb Gottes befindliches Dasein, welches ihm entfremdet, von ihm mittelbar oder auch nur unmittelbar nicht gewollt wäre; sonach eine Inbegrifflichkeit, die weder das Vorhandensein eines ewigen unerschaffenen Wesens, eines ewigen Urstoffes u. s. w. neben Gott zuläßt, noch die Annahme duldet, daß Gott die Schöpfung durch einen Act der Selbstentäußerung außer sich, das heißt in Widerspruch mit sich selbst gesetzt oder — wie die meisten alten Götterysteme und selbst Plato (3) lehren —

*) Vergl. Creuzer Symb. I. 558. 564.

**) Jes. 41, 4.

aus seiner ursprünglichen Einheit heraus verschiedene andere Götter erzeugte und diesen die Erzeugung der Schöpfung überließ. Der Gott, welcher die Realität und Persönlichkeit selber ist und zugleich alle Kräfte ohne Ausnahme in sich concentrirt, hat keinen Gott neben sich, erschafft ferner und umschließt auch alle Wesen, will seine Werke und erfreut sich an denselben*). Man muß sich den Namen Elohim, den schon die Alten und namentlich Bechai als בעל הכחות כלם auffassen, in steter Beziehung zum Namen Jehovah oder richtiger Jahveh denken, um ihn in seiner ganzen Fülle und Tiefe — als Bezeichnung der schöpferischen Allmacht, Vorsehung, Gerechtigkeit und Liebe Gottes zu erfassen, und anstatt der auf den ersten Anblick damit verbundenen polytheistischen Anklänge die Einheit Gottes gerade in der strictesten Bedeutung darin ausgesprochen zu finden. Der persönliche, reale Jehovah, dem alle in der Schöpfung waltenden Kräfte inhäriren, setzt sein Schöpfungswerk nicht außer sich, hält dasselbe vielmehr umschlossen, ist eo ipso auch משגיח Hüter und Wächter desselben und nimmt seine Zuflucht nicht zur Erzeugung anderer Götter als Mittelglieder zwischen sich und der Schöpfung, יהוה und אלהים lassen sich zur Darstellung des mosaischen Gottesgedankens schlechterdings nicht von einander trennen. יהוה bezeichnet Gott schlechtweg als ein Ich (von ewiger Dauer) und erhält erst durch אלהים die Bedeutung: das Ich, dem gegenüber alle anderen Wesen blos Scheinwesen sind, obgleich ihnen allerdings Realität an sich zukommt, und worauf ebensowohl die Worte אני אני הוא ואין אלהים עמדי (Deut. 32, 39), wie die im spätern Judenthume vorkommende Benennung Gottes mit אני hinzielen dürften**). Eben so giebt אלהים in seiner Vereinzelung blos den vagen, elastischen Begriff der Kraftfülle, und in Bezug auf ein einziges Wesen höchstens noch den der Oberherrlichkeit, (4) während dieser Name in Verbindung mit

*) Ps. 104, 31.

**) Vergl. Landau, Aruch A. הו.

Jehovah zum vollen Ausdrucke der, alle Wesen und Kräfte umfassenden Wesenheit Gottes wird. Besonders klar tritt diese Auffassung in der Bekenntnißformel יהוה אלהינו יהוה אחד*) hervor, die offenbar einen zweigliedrigen Satz bildet, dessen letztes Glied die aus dem ersten gezogene Schlußfolgerung enthält, so wie in jenen Bibelstellen, welche beide Namen einander entgegensetzen**). Der Monotheismus ist keineswegs das Charakteristische in der Gotteslehre des Mosaismus, da in diesem Falle die biblischen Schriften sicherlich nicht unterlassen haben würden, dem göttlichen Wesen einen seine Einheit speciell und unmittelbar bezeichnenden Namen beizulegen, während in ihrem ganzen Umfange diese göttliche Eigenschaft nicht einmal in der Substantivform יחיד zu finden ist. Der Pantheismus, welcher den polytheistischen Theorien fast durchgängig zu Grunde liegt, führt zwar aus dem oben schon angeführten Grunde namentlich im Volksbewußtsein früher oder später zur Vielgötterei, ist aber an sich betrachtet gleichfalls strenger Monotheismus. Die göttliche Einheit, welche die Bibel lehrt, gewinnt ihre hohe, von Maimonides schon dargestellte Bedeutung***) erst als ein unter Jehovah-Elohim subsumirter Begriff. Erst diese zwei Namen in ihrer gegenseitigen Beziehung geben einen adäquaten Ausdruck für die Versöhnung zwischen der spiritualistischen und naturalistischen Richtung im Gottesgedanken, welche allein der mosaischen Lehre ihre Grundfärbung und Eigenthümlichkeit verleiht und die wunderbare Erscheinung ihres Ursprunges, wie ihres siegreichen Fortbestandes unter den ungünstigsten Verhältnissen erklärt. Beide Richtungen haben nämlich ihren unvertilgbaren Keimpunkt in der menschlichen Natur, woran Himmel und Erde einen gleichen Antheil haben, und die einseitige Vertiefung in die Eine auf Kosten der Andern mußte zuletzt immer zu jenen für die gesunde

*) Deut. 6, 4. אלהינו (הוא) יהוה; folglich — יהוה אחד.

**) Deuter. 4, 39. I. König. 18, 39 u. a. a. O.

***) Jesode Hathora 1, 7.

Vernunft abſurden Vorſtellungen führen, welche Gott entweder zu einem mathematiſchen Punkte zuſammenſchrumpfen laſſen oder zur rohen Materie verdichten. Das Heidenthum ſchwankt daher faſt immer in ein und demſelben Syſteme zwiſchen Spiritualismus und Naturalismus*), und ſucht mit ſichtlicher Anſtrengung im dunkeln Gefühle der Gleichberechtigung Beider jene Höhe der religiöſen Anſchauung zu erklimmen, worauf ſie ſich gegenſeitig ergänzen und der Hader zwiſchen Gott und Welt ſchwindet; allein ſeine Bemühungen mißlangen und immer von Neuem wurde der Stein des Siſyphus gewälzt. Erſt der Moſaismus vermochte die Verſchmelzung beider Anſchauungen zu bewirken und den Menſchen einen Gott zu lehren, als deſſen Ebenbild er ſich erkennt und welcher, wie überall, vorzugsweiſe im Bereiche des edelſten aller ſichtbaren Geſchöpfe den Gegenſatz zur Vermittelung der Harmonie dienen läßt.

Es drängt ſich nun von ſelbſt die Frage auf, in welchem Zuſammenhange die von der Schrift gelehrten göttlichen Eigenſchaften mit dem einen oder andern der beiden genannten Gottesnamen ſtehen. Die Beantwortung dieſer Frage kann aber, da dieſe Eigenſchaften meiſtens auf das Verhältniß Gottes zur Welt und insbeſondere zum Menſchen ſich beziehen, erſt nach der Darſtellung des moſaiſchen Menſchen und mit der Erkenntnißlehre im Allgemeinen zur Sprache kommen. Doch eine dieſer Eigenſchaften darf hier ſchon deshalb nicht unerwähnt bleiben, weil die Lehre derſelben in einer Verſchiedenheit der Formen auftritt, welche für die Richtigkeit der bisherigen Darlegung einen neuen ſchlagenden Beleg bildet. Dies iſt die göttliche Allgegenwart, die an verſchiedenen bibliſchen Stellen**) bis zur Vorſtellung der unmittelbaren Anweſenheit Gottes an allen Orten und Enden des Weltalls ausgebildet erſcheint, während wieder anderwärts Gott als im Himmel wohnend und daher ent-

*) Vergl. Creuzer Symb. II. 276.

**) Deut. 4, 39. Pſ. 139 u. a. a. O.

weder durch Engel oder durch sein Herabsteigen vom Himmel zur Erde auf dieser wirkend, wie endlich mit himmelwärts gehobenen Händen angerufen dargestellt wird*) und die nachmosaischen biblischen Schriften diese Darstellung wiederholt mit entschiedenem Nachdrucke hervorheben**). Daß ein solcher Widerspruch durch sinnbildliche Auffassung noch keineswegs beseitigt wird, liegt auf der Hand, indem die mit dem vollkommen ausgebildeten Gedanken der providentiellen göttlichen Allgegenwart unverträgliche Erscheinung von Engeln als Vollstreckern der göttlichen Befehle auf Erden***) häufig in einer, jede allegorische Deutung ausschließenden Weise erzählt wird und ferner selbst die sinnbildliche Redeweise, daß Gott im Himmel wohne, von dort herabschaue oder sich niederlasse, die Erde nothwendigerweise vom göttlichen Wesen zwar nicht entleert, aber doch in weit geringerem Maße, als die himmlische Region erfüllt voraussetzt, innerhalb der Vorstellung eines gleichmäßigen Erfülltseins aller Weltregionen von Gott für ein solches Sinnbild dagegen ebensowenig Raum vorhanden ist, wie auf dem Standpunkte der heutigen Naturanschauung, welche die Erde selbst in den Himmel versetzt. Nur das Verhältniß der beiden Gottesnamen giebt uns vollständigen Aufschluß über die Verschiedenheit der erwähnten Vorstellungen. Ihre volle Ausprägung erhält nämlich die Lehre von der götttlichen Allgegenwart erst mit dem Namen Elohim, womit Gott als Inbegriff aller Kräfte und Wesen erscheint, und jene muß daher in demselben Maße an Schärfe und Klarheit gewinnen oder verlieren, in welchem dieser Gottesname in den Vorder- oder Hintergrund tritt. Nun gehören aber nach einem feststehenden Resultate der biblischen Kritik die Angelophanien, das Herabsteigen Gottes und Emporheben der Hände

*) Genes. 11, 7. 14, 22. 18, 21. 22. Exod. 19, 20. Deut. 26, 15.

**) 1. B. König. 8, 22. 54.

***) Vergl. Winer, Bibl. Real-WB. I. A. Engel.

zum Schwur oder zum Gebete nicht dem Elohiſten, ſondern dem Jehoviſten an*), und ſo iſt denn die Verſchiedenheit beider Urkunden in dieſer Hinſicht aus dem an ihrer Spitze ſtehenden Princip erklärt und zugleich in dem, obgleich im Ganzen von ächt moſaiſchem Geiſte getragenen Jehoviſten doch eine leiſe Hinneigung zu jenem ſpaltenden Spiritualismus nachgewieſen, dem der Moſaismus mit ſeinem innerſten Weſen widerſtrebt und erſt in der Fortentwicklung zum Theile wieder verfiel. Zum weiteren Beweiſe, wie wenig für den Elohiſten die Vorſtellung des Himmels als einer Wohnung Gottes im Gegenſatze zur Erde paßt, mag übrigens noch die Bemerkung dienen, daß nach der elohiſtiſchen Schöpfungsgeſchichte (Geneſ. 1—2, 3) die Erde den Mittelpunkt des Weltalls bildet**) und ſonach beſſer und edler als der Himmel erſcheint.***).

Drittes Kapitel.

Gott und Menſch.

Wir treten jetzt in das innerſte Heiligthum der Schöpfung, dahin, wo Gottes Meiſterhand ſeinem wundervollen Werke die Krone aufſetzte, wo das Geſchöpf anfängt, Geiſt

*) Vergl. Eichhorn, Einl. i. A. T. II. 277. De Wette Lehrb. der hiſt. krit. Einl. S. 200 u. 201.

**) Vergl. Winer, Bibl. RWB. I. A. Erde.

***) Auch Plato lehrt, die Erde ſtehe im Mittelpunkte der Welt, ſei der erſte und älteſte Körper innerhalb des Fixſternenhimmels und der Thron der Alles beherrſchenden Weltſeele. (Tim. 40, 54).

zu werden, und ein Lichtſtrahl, reiner und geflügelter, als der der Sonne, mit dem Gebilde des Staubes zu einem Einzigen ſich verbindet, und es dürfte für ein ſolches Beginnen wohl nicht überflüſſig erſcheinen, den Blick zunächſt auf das herrliche Piedeſtal zu richten, das der Schöpfer nach der moſaiſchen Urkunde für dieſes königliche Weſen errichtet, auf den prachtvollen Tempel, an deſſen Kuppel die unendliche Weisheit die Zauberlampe des Geiſtes aufgehangen, welcher in dem Doppelweſen Mann-Weib — zwei und doch Eins — leuchtet, in einem höheren Sinne von der gleichen Beſtimmung mit ſeinen gleichſam ſymboliſchen Vorläufern, den zwei großen Lichtern zur Beherrſchung von Tag und Nacht. (5) Die moſaiſche Schöpfungsgeſchichte entwirft uns von demſelben ein Bild, deſſen Grundzüge ebenſowohl durch die Majeſtät wie durch die Einfachheit des Ausdruckes jeden Denkenden zur Bewunderung hinreißen, und man kann in der That ohne Pedanterie jedem einzelnen Worte der bibliſchen Kosmogonie ein großes Gewicht für die richtige Auffaſſung des Geſammtbildes beimeſſen. Die Geneſis kann bei der ihr ſonſt eigenthümlichen Präciſion der Darſtellung unmöglich abſichtslos die Bezeichnung ברא blos auf den allererſten Schöpfungsact, dann auf die Erzeugung der erſten lebendigen Thiere und endlich auf die des Menſchen einſchränken, während ſie ſonſt überall die Production entweder durch עשה oder durch einfache Beſchreibung des Werdens ausdrückt. Ebenſowenig kann dieſelbe ohne Grund Alles zwiſchen dem erſten und letzten Schöpfungsacte auf einen förmlichen göttlichen Befehl entſtehen laſſen, (6) dagegen die uranfängliche Schöpfung Himmels und der Erde ohne einleitenden Befehl gleich als Factum hinſtellen und auch der Erſchaffung des Menſchen blos eine, vom befehlenden Tone ganz verſchiedene göttliche Selbſtberathung oder Willensäußerung voranſchicken. ברא und עשה werden hier offenbar als zwei Begriffe, die ſonſt freilich häufig in einander verſchwimmen, auf das Strengſte geſchieden und Erſteres vom Erſchaffen, der ſtoff-

lichen Erzeugung aus Nichts בריאה יש מאין *), Letzteres von der Bildung des — oder Entwickelung aus dem — Vorhandenen, vom Formen des Stoffes gebraucht, wie denn auch trotz der spätern Synonymität beider Ausdrücke menschliches Hervorbringen immer nur mit יצר (bilden, formen), oder עשה (fertigen, die Bildung vollenden) **), niemals aber mit ברא bezeichnet wird, und ferner in Jes. 43, 7 die drei genannten Ausdrücke in unverkennbarer Gegenüberstellung als Erschaffen, Bilden und Fertigen der Dinge in Bezug auf die Weltschöpfung vorkommen. In diesem Sinne erschuf Gott nach der mosaischen Kosmogonie von Anfang Himmel und Erde, das heißt die Urelemente, woraus nach dem weitern Verlaufe der Erzählung Himmel und Erde gebildet wurden. Diese Urelemente, die Gott ohne allen Stoff und eben erst als materia prima für seine Bildungen erzeugt, sind Erde (im elementaren Sinne) und Wasser. Aus diesen zwei Urstoffen ***) entstanden Erde und Himmel, worunter Letzterer schon durch seine hebräische Bezeichnung שמים eine innere Verwandtschaft mit מים verräth, und nach Genes. 1, 7. 8 als eine emporgehobene und von einem festen Gewölbe getragene Wassermasse gedacht wird †). Die Urstoffe sind nun erzeugt, und hiermit hat das Schaffen innerhalb einer bestimmten Sphäre ein Ende, um das Geschäft der Bildung, der Entwickelung — יצירה oder עשיה — beginnen zu lassen. Eben darum erscheint jetzt die Imperativform. Gott befiehlt dem Urstoffe, sich zu ent-

*) Num. 17, 30. Jerem. 31, 22.

**) Exod. 38, 3.

***) Nach Nachmanides u. A., welche רוח אלהים wohl unbegründet als איר היסודי auffassen, würde noch ein drittes Urelement hinzukommen.

†) Vergl. Winer, Bibl. RWB. I. A. Himmel. Nach Ps. 104, 3. 7 besteht auch das Himmelsgewölbe aus, durch den göttlichen Ruf gleichsam erstarrtem Wasser. Es scheint daher שמים richtiger von שמם (erstarren) und מים, als mit Raschi zu V. 6 von שא oder שם und מים abgeleitet zu werden.

falten. Einem bereits Gewordenen kann die Fortentwickelung, nicht aber dem Nichts das Werden befohlen werden. Und was ist der erste Gegenstand der Entwickelung aus den Urelementen? Das Licht, das die ganze Natur durchströmende Elementarfeuer, die Ursache aller Wärme, aller Bewegung und Ausdehnung*). Licht ist das Erste, was die Stoffe und Formen aller Dinge in sich tragende Urmaterie herausbildet. Dasselbe erscheint vermöge der Eigenschaft eines Erstgeborenen als Medium aller Bildungen, mit dessen Ausstrahlung der Urstoff die gesammte, ihm innewohnende Bildungskraft von sich gab und eben auf das Emanirte übertrug. Ihm, dem Lichte, wurde die Bestimmung, Gestaltungen (Formationen) aus dem Schooße der eigenen Mutter hervorzulocken, und nach seinem Erscheinen schied Gott Licht und Finsterniß. Indeß denkt die Schrift bei dieser Scheidung ebensowenig, als bei der Scheidung zwischen Wasser und Wasser (V. 6) an einen Gegensatz zwischen den geschiedenen Dingen. Vielmehr bilden Abend und Morgen Einen Tag, ein Ganzes, und scheiden heißt: begrenzen, jedem der geschiedenen Gegenstände einen besondern, unüberschreitbaren Wirkungskreis anweisen, und die regellose Vermischung derselben mittelst unverbrüchlicher Gesetze verhüten. Von einem Gegensatze zwischen Licht und Finsterniß weiß nur der persische Dualismus, der das Licht der Finsterniß vorangehen läßt, und also diese als ein Gewordenes, Essentielles betrachtet. Auf biblischem Standpunkte dagegen, wornach in umgekehrtem Verhältnisse die Finsterniß dem Lichte vorangeht, und zugleich Letzteres die erste Emanation des Urstoffes bildet, ist die Finsterniß nichts weiter als eine Negation, die dem תהו ובהו entsprechende Bezeichnung eines noch nicht Gewordenen, kurz: das noch unenthüllte Licht, aber durchaus kein Wirkliches, Substantielles, denn in diesem Falle würde die gleichzeitig mit dem Urstoffe vorhandene, nicht aber — wie das Licht — aus demselben ent-

*) Vergl. Herder, Philosoph. d. Gesch. II., 268.

sprungene Finsterniß als Bestandtheil des Urstoffes selbst und sonach zugleich als Factor des Lichts, seines eigenen Gegensatzes, gelten müssen. (7)

Auf die mit der Entstehung des Lichts geschlossene erste Schöpfungsperiode folgen nun drei weitere Perioden, die Scheidung der unteren und oberen Gewässer mit Ausdehnung des Himmels, die Sonderung zwischen Meer und festem Lande nebst vegetabilischer Befruchtung, das Leuchten von Sonne, Mond und Sternen, lauter Entfaltungen des Urstoffes durch Vermittlung des Lichts — bis mit der fünften Periode ein, wenigstens der Erscheinung nach, ganz Neues und alles früher Geschaffene weit Ueberragendes den Schauplatz des Werdens betritt, die lebendige Thierseele*). Welch ungeheurer Sprung vom todten unbeweglichen Steine, vom leb- und empfindungslos sich bewegenden Wesen, und selbst vom Schlummerleben der Pflanze bis zur נפש חיה! Hier reichte die Bildungskraft des Lichts allein nicht mehr aus. Gottes Meisterhand mußte abermals unmittelbar eingreifen und so von Neuem eine בריאת יש מאין stattfinden. Das leibliche Gebilde gehört wohl dem Urelemente an, und seine Erzeugung konnte daher befohlen werden; aber die ihm innewohnende נפש חיה konnte nur durch einen unmittelbaren Schöpfungsact Elohim's producirt werden. Endlich folgt die sechste, die Schluß-Periode. Weitere, zum Theil höhere thierische Organismen kommen zum Vorschein. Dem Gethiere im Wasser und in den Lüften schließt sich das des festen Landes an. Das Meer, die Luft, der Boden, Alles wimmelt von lebendigen Wesen, und so harrt die Schöpfung ihres Priesters und Meisters. Nur Eines fehlt noch, spricht Elohim, und mein herrliches Werk ist gekrönt. Ich will einen Adam in meinem Ebenbilde, mir ähnlich machen, einen Herrscher über alles Lebendige! Auf den ersten Anblick überrascht hier in hohem Grade der Ausdruck der göttlichen Willensäußerung נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, da die

*) Vergl. Abarbanel, Bibelcommentar z. St.

hohe und unvergleichliche Würde des Menschen, welche dieselbe mit so entschiedenem Nachdrucke hervorhebt, bei der Schöpfung Adam's weit eher, als bei der der thierischen Seele ein unmittelbares Eingreifen der göttlichen Zeugungskraft und somit נברא anstatt נעשה erwarten läßt. Allein, näher betrachtet, wird dasselbe Wort עשה, das in Bezug auf alle bisherigen Productionen ein unmittelbares Eingreifen Gottes ausschließt, im gegenwärtigen Falle zum Ausdrucke der höchstmöglichen göttlichen Unmittelbarkeit, zu deren adäquater Bezeichnung gerade עשה und nicht ברא taugt. Adam wird nämlich in der göttlichen Rede nicht nach seinem leiblichen oder thierseelischen, sondern nach seinem geistigen, gottähnlichen Wesen gedacht, und diesen erkennenden, ihm ähnlichen Geist wollte Gott allerdings nicht aus dem Nichts, sondern aus dem Seienden par excellence, aus Sich selbst als חלק אלה erzeugen. Die unmittelbar darauf (V. 27) folgende Erzählung der Thatsache der Menschenschöpfung dagegen hat, wie der Satz זכר ונקבה ברא אתם beweist, die leibliche Eigenthümlichkeit des Menschen im Auge und darum wieder den, auf eine Schöpfung aus dem Nichts im Gegensatze zu der Entwickelung aus dem Urstoffe hinweisenden Ausdruck ויברא, womit der menschliche Leib an Würde einerseits tief unter den aus Gott kommenden Geist, andererseits weit über den aus dem Urstoffe stammenden und keinen unmittelbaren göttlichen Schöpfungsact ansprechenden thierischen Leib gestellt wird. Daher auch in diesem, von der בריאה handelnden Verse zwei Mal der צלם אלהים mit Ausschluß der in der göttlichen Selbstberathung vorkommenden (אלהים) דמות erwähnt ist. Nur der Geist des Menschen besitzt Gottähnlichkeit. Die äußere Gestalt desselben kann aber auf eine solche Dignität keinen Anspruch machen, ist aber dennoch, ungleich höher als die thierische, ein Abbild des Weltganzen, ein Mikrokosmos, und als solcher — בצלם אלהים, das heißt gleichsam Abglanz und Centralpunkt der göttlichen Schöpfungskräfte. (s) Der Elohist scheidet sonach

selbst den Ursprung des menschlichen Körpers auf das Schärfste von dem des thierischen, und stellt die von der Jehovah-Urkunde angenommene Entstehung des Menschen aus Erde (Genes. 2, 7. 3, 19) in Abrede. Die übliche Ableitung des Namens אדם von אדמה steht hiermit freilich im Widerspruche; allein der Elohist, von der Unstichhaltigkeit dieser etymologischen Erklärung abgesehen, weist schon mit den Worten נעשה אדם בצלמנו כדמותנו auf einen ganz anderen Ursprung des Namens Adam hin, nämlich auf dessen Abstammung von דָם in der Bedeutung: Aehnlichkeit*). (ᵃ) Das א ist wie häufig und besonders nach Analogie des אדון von דון (richten, herrschen) als Aleph prosteticum zu betrachten**). Für diese einfache und ungekünstelte Deutung spricht außer dem Vorangegangenen noch der sehr bedeutsame Umstand, daß in Ermangelung derselben die hebräische Sprache, die eigentliche Religionssprache, für den Menschen keine einzige charakteristische, die Würde seines Wesens nur irgendwie andeutende Bezeichnung besäße, indem נשמת חיים und נפש חיה auch der thierischen Seele zukommen und vollends אדם, wenn Erdenmann, den Menschen gerade von der rohesten, niedrigsten Seite erfaßt, aller Würde entkleidet und sogar weit hinter den, auch das thierische Leben umfassenden Begriff von נפש חיה zurücksetzt; eine Erscheinung, die bei dem hohen Range, den die Bibel dem Menschen auf der Stufenleiter der Schöpfung als einem zum Herrscher über alles Lebendige berufenen, mit Ehre und Herrlichkeit gekrönten Wesen (Ps. 8, 6. 7) um so unbegreiflicher wäre, als derselben der Name überall das Wesen charakterisirt. Nach unserer Erklärung dagegen heißt אדם: die Aehnlichkeit, die Abspiegelung, der Abdruck***), ein Abbild und Reflex theils (in geistiger Hinsicht) Gottes, theils (in leiblicher Hinsicht) des

*) So בְּדָמְךָ nach deiner Aehnlichkeit (Jecheskel 19, 10); vergl. Gesenius hebräisch. WB. unter דם.

**) אכן — כן, אזרוע — זרוע, איתן — יתן, אכזב — כזב, אכזר — כזר, u. s. w.

***) Vergl. Raschi zu Genes. 1, 27: בצלמו בדפוס העשוי לו

Weltganzen*), verwandelt sich der Erdenmann in einen Gottesmann und drückt Adam das menschliche Wesen in der That in seinen sublimsten Beziehungen aus, wie hinwiederum אנוש (von אנש, krankhaft, verfallen, böse, traurig) die Schattenseite, die Bedürftigkeit, Vergänglichkeit und Sündenhaftigkeit unseres Wesens darstellt. (10) Es könnte allerdings auffallend erscheinen, daß der Elohist einen so wichtigen Punkt, wie die Erzeugung des menschlichen Geistes aus Gott blos in der betreffenden göttlichen Selbstberathung und nicht zugleich als Factum hervorhebt; aber auch diese Schwierigkeit schwindet vollkommen, wenn man den Gang der Urkunde mit unbefangenem Blicke weiter verfolgt. Das bekanntlich elohistische fünfte Kapitel der Genesis nämlich, das an die gleichnamige Schöpfungsgeschichte von 1—2, 4 ergänzend wieder anschließt, ersetzt wirklich diese Lücke und stellt durch בדמות אלהים עשה אתו die hohe Abstammung des menschlichen Geistes auch als Factum dar.

Um wie viel höher, reiner und ehrfurchtgebietender erscheint nicht der Mensch in diesem Lichte! Sein Name — Adam, Weltspiegel, Abglanz Gottes; sein Geist — nicht blos ein Geschöpf, sondern ein Sohn Elohim's und selbst sein Leib — bevorzugt und ausgezeichnet schon seinem Ursprunge nach vor dem aller übrigen Wesen! Daß nach dieser Auffassung des Menschen die Lehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes zum innerlichsten und unveräußerlichsten Eigenthum des Mosaismus gehört, bedarf keiner Erwähnung. Ein aus Gott geborener Geist kann ebensowenig, wie Gott selber sterben, und wenn die Schrift die Unsterblichkeitslehre nicht mit dürren Worten erwähnt, so hat dies seinen Grund lediglich in seiner totalen Anschauung, in der Verwerfung

שהכל נברא במאמר והוא נברא בידים שנאמר וחשח עלי כפכה נעשה בחוחם כמטבע העשויה ע"י רושם.

*) Ueber die Beschaffenheit des menschlichen Leibes als eines Abbildes des Weltganzen, welche namentlich in der ägyptischen Religion stark hervortritt, vergl. Schubert, Gesch. d. Seel. S. 333—351.

jener idealistischen Vorstellung, welche die diesseitige Welt als ein bloßes Substrat der zukünftigen, und darum dieser allein Glückseligkeit, Höllenqual, Lohn und Strafe vindicirt*). Auch die bei allen übrigen Productionen vorkommende Phrase וירא וגו׳ כי טוב fehlt in Bezug auf die Menschenschöpfung; und doch wird wohl Niemand daran denken, das menschliche Wesen auf biblischem Standpunkte unter die übrigen zu stellen! Wer das beredete Schweigen der Bibel zu würdigen weiß, wird an solchen scheinbaren Lücken niemals Anstoß nehmen. Der Name ist dem hebräischen Alterthume für die Dinge so bezeichnend, daß, wie bereits bemerkt, dasselbe Name und Wesen fast als ein und denselben Begriff ansieht**). In jener Urzeit kräftiger, ursprünglicher Natürlichkeit, wo mehr das lebendige Gefühl, als die mühsame Reflexion das Medium des Gedankens bildete, wurden die Dinge nicht sowohl durch Zerlegung in ihre Bestandtheile, durch erweiternde und gleichsam verdämpfende Abstractionen, als vielmehr durch unmittelbares Schauen und den gewaltigen Zug der innern Verwandtschaft erkannt und daher auch im eigentlichen Sinne des Wortes mit dem rechten Namen genannt. Was man sich als das Wesentlichste eines Gegenstandes vorstellte, das lag unfehlbar in dessen Namen eingeschlossen und bedurfte somit keiner weitschweifigen Erwähnung. Der Mensch heißt Adam, und hiermit war seine unvergängliche Würde und das göttliche Wohlgefallen an seiner Erzeugung von selbst verbürgt. (11)

Der Jehovist, dessen Schöpfungsgeschichte mit Genes. 2, 4 beginnt und, charakteristisch genug, mit dem Anfange des Jehovahcultus ibid. 4, 26 schließt, stellt den Menschen allerdings von Geburt an nicht auf gleiche Höhe; ihm ist Adam nicht durch einen unmittelbar eingreifenden Schöpfungs-

*) Ausführliches über diesen Punkt bleibt dem zweiten Theile dieser Schrift vorbehalten.

**) Vergl. Genes. 2, 19. 20. 17, 5. 32, 29. Exod. 6, 3. Levit. 24, 11 u. a. O.

act Gottes entstanden, sondern dem Leibe nach mittelst יצירה aus Staub gebildet*), ja selbst der menschliche Geist keineswegs ברמות אלהים geboren, sondern blos eine, auch dem Thiere nicht abgesprochene נפש חיה, wofür Onkelos im Gefühle der Dürftigkeit der Bezeichnung רוח ממללא substituirt und deren innigeres, mehr unmittelbares Verhältniß zu Gott blos der Ausdruck ויפח באפיו andeutet**), die aber im Grunde doch nur als eine, freilich ungleich höhere Potenz der thierischen Seele erscheint. Die ihm, dem Jehovisten, eigenthümliche reflectirende Naturanschauung läßt ein unmittelbares Eingreifen Gottes nach vollzogener Schöpfung des Urstoffes nicht mehr stattfinden, sondern aus demselben irdischen Mutterschooß, welcher, von Regen befruchtet (V. 6), Pflanzen hervorrief, auch alles Lebendige erzeugt, gebildet werden (V. 19) und sonach den Fortgang von der niedrigen Gattung der Geschöpfe zur höheren blos als eine mehr oder weniger ordnungsmäßige Steigerung ein und derselben Naturkraft erscheinen. So wird denn das Thier gleichsam zur höhern Pflanze, wie der Mensch zum höhern Thiere, jenes den Ueberschuß an Lebenskraft zur Empfindung, dieser — zur Erkenntniß verwendend, einer Erkenntniß, die sich vorläufig im Begreifen und daher Benennen der lebendigen Thiere, wie im Vernehmen der göttlichen Befehle ankündigt (V. 16. 19) und zugleich mit der, von diesen Befehlen vorausgesetzten Würde der Willensfreiheit paart.

All' diese Vorzüge erscheinen dem Jehovisten trotz ihrer Größe dennoch blos als Manifestationen eines höheren Thierlebens, dessen Sphäre den Menschen auf seiner ersten Entwicklungsstufe fest umschlungen hält; allein derselbe durchbricht später diesen engen Kreis, handelt vermöge seiner Willensfreiheit dem ihm innewohnenden Naturtriebe zuwider

*) Die Auflösung des Menschenleibes in Staub wird natürlich auch vom Elohisten nicht geleugnet; aber er läßt ihn aus einem edlern, von Gott zu seiner Bildung besonders erzeugten und nicht aus den Urelementen hergenommenen Stoffe entstehen.

**) Vergl. Nachmanides zu Genes. 2, 7.

und erwirbt sich so erst das, was ihm ursprünglich fehlte, nämlich Gottähnlichkeit, deren charakteristisches Merkmal die — später zu erläuternde — Erkenntniß des Guten und Bösen genannt wird (3, 22). Der Mensch empfängt nicht, wie nach dem Elohisten, das Feuer vom Himmel; er muß, ein Prometheus, sich dasselbe gleichsam erst stehlen, im Schweiße seines Angesichts — wie sein Brod, 3, 19 — auch die vom Schöpfer als unmittelbare Gabe ihm verweigerte Gottähnlichkeit erst erringen. Wie groß erscheint er aber nicht andererseits gerade in diesem Durchbrechen der ihn umgebenden Naturschranken, in diesem Emporringen zur Gottheit! Nach der ersten Schöpfungsgeschichte ist die menschliche Natur ursprünglich schon von allen übrigen Naturen durch eine ungeheuere Kluft wesentlich geschieden, weil der Gottähnlichkeit als einer Mitgift theilhaftig, so daß sie von Urbeginn an nur sich selbst folgen durfte, um ihre Bestimmung zu erfüllen; nach der zweiten dagegen ward ihr die Aufgabe zu Theil, aus der niedrigen thierischen Sphäre selbstständig herauszutreten und sich die Himmelskrone erst zu erwerben; der Weg ist schwieriger, der Kampf glühender, aber das Ziel gleich erhaben und der Siegestriumph um so größer. (12)

Viertes Kapitel.

Leib und Geist.

Leib und Geist sind die zwei Pole des menschlichen Wesens, zwei Potenzen, welche Unnatur auf der einen und Unvernunft auf der andern Seite von jeher zu einem wahren Vertilgungskrieg gegen einander trieben. Jene will den Geist

auf Kosten des Leibes, diese den Leib auf Kosten des Geistes bereichern. Daß die menschliche Natur selber den Keim zu solchem Zwiespalte in sich trägt, wurde bereits oben erwähnt und kann bei der vieltausendjährigen Dauer des, immer noch nicht beendigten Kampfes nicht wohl bezweifelt werden; allein dieser Keim ist nichts Anderes, als eben jener Trieb nach dem Bösen, welcher, an sich noch keineswegs böse, den Menschen zu dem Endzwecke von des allgütigen Schöpfers Hand eingepflanzt worden, von ihm bewältigt zu werden und den Sieger zur Stufe der Heiligung gelangen zu lassen. (13) So lehrt der Mosaismus, indem er den Adel des menschlichen Wesens in der Gottähnlichkeit findet, und hierauf gründet sich sein bewundernswerthes Unternehmen, Leib und Geist zum Schutz und Trutzbündnisse gegen ihren gemeinsamen Feind zu vereinigen, anstatt sich von diesem zum gegenseitigen endlosen Zank und Hader antreiben und eben dadurch nach dem hier vorzüglich bewährten Spruche divide et impera sich gemeinschaftlich knechten zu lassen. Der Bund Gottes mit Abraham wird durch den Befehl eingeleitet התהלך לפני והיה תמים: wandele vor mir und sei ganz (Genes. 17, 1)! Diese Ganzheit ist das Wesen des Bundes, den die Beschneidung blos besiegelt, איש תם wird den Auserwählten Gottes als die rühmlichste Eigenschaft zuerkannt; auch das sinaitische Gesetz befiehlt תמים תהיי עם־יי אלהיך (Deut. 18, 13), und endlich wird Pinehas wegen der energischen Bestrafung eines Israeliten, der unter den Augen der Obrigkeit dem midianitischen Phallusdienste — diesem Naturalismus in der abscheulichsten Entartung — sich ergeben hatte, Frieden als Bund (nicht blos Bundeszeichen) des ewigen Priesterthums verheißen (Num. 26, 12. 13). Doch wozu all' diese Beweise? Das mosaische Gesetz ist seinem ganzen Umfange nach ein lebendiger Ausdruck der Versöhnung zwischen den einander widerstrebenden Mächten des menschlichen Wesens. Es betrachtet den Menschen überall als einen Einigen und Unzertrennlichen, ermuntert einerseits zur Freude am sinnlichen Genusse und gebietet wiederholt Achtung des leiblichen Elemen-

tes*), wie es hinwiederum andererseits nachdrücklich vor dem „Fettwerden und Gottvergessen“ warnt, den Lebensgenuß ohne verklärende Weihe an den Geber alles Guten verpönt, und zur weisen Enthaltsamkeit und Selbstbeherrschung, zur Milde gegen jedes Geschöpf, zur Liebe gegen Gott und Menschen auffordert**). Vom elohistischen Religionsgedanken, welche der mosaischen Gesetzgebung hauptsächlich zu Grunde liegt und deren innerste Seele bildet, steht zum Voraus nichts Anderes zu erwarten; denn ein System mit dem Grundsatze an der Spitze, daß der menschliche Geist gottähnlich geboren und selbst der menschliche Körper ein Abglanz der göttlichen Majestät sei, muß in der Verletzung des Einen wie des Andern eine Heiligenschändung erblicken; aber auch dem Jehovisten bleibt die dualistische Zersplitterung ferne. Beide Urkunden stellen den Geist freilich hoch über den Leib, aber niemals diesem entgegen. Vielmehr wird überall der entschiedenste Protest gegen die Abtödtung des Fleisches erhoben, das gegenwärtige Leben im Gegensatze zur Vorstellung vom Tode als dem Anfange des Lebens in den Vordergrund gestellt,(14) der Gehorsam gegen das Gesetz als Factor auch des zeitlichen Wohlergehens geschildert und endlich die Gesammtheit der verschiedenen Momente der Menschennatur auf einen Mittelpunkt, auf לב, zurückgeführt. Und so tritt uns denn auch hier der mosaische Grundgedanke entgegen: Centralisation der verschiedenen Existenzen ohne willkürliche Beeinträchtigung der Einzel-Existenz.

Die nähere Begründung dieser Behauptung erfordert vor Allem, den biblischen Begriff נפש, worüber keine geringe Verwirrung herrscht, an und für sich selbst und dann auch dessen Verhältniß zu לב festzustellen. Der נפש erscheint in der Schrift sowohl in Bezug auf Menschen, wie bei dem Thiere im Blute eingeschlossen, wo nicht gar an dasselbe ge-

*) Levit. 19, 27. 28. Deuter. 16, 13. u. a. O.

**) Exod. 20, 14. Levit. 19, 18. 34. Deuter. 8, 18. 16, 11. 32, 15. 22, 6. 25, 4. 17, 17 (6, 4. 14, 1).

bunden. „Fleisch mit seinem Nephesch, seinem Blute, sollt ihr nicht essen. Doch auch euer Blut werde ich um eures Nephesch willen fordern, von jedem Thiere fordern“ (Genes. 9, 4. 5). „Der Nephesch alles Fleisches ist sein Blut; wer es ißt, soll ausgerottet werden“ (Levit. 17, 14). An vielen Stellen deutet der נפש offenbar auf das innere Leben, während er wieder sehr häufig als Subject oder Object äußerlicher Handlungen auftritt und z. B. berührt, darbringt, schwört, gezählt, geschätzt und gekauft wird*). Er erscheint einerseits als das Lebensprincip aller belebten Organismen und wird andererseits wieder dem menschlichen Leichname zugeschrieben**). Er wird aller Empfindungen und Handlungen der höheren und niederen Lebenssphäre, wie des Besitzes aller guten und bösen Eigenschaften für fähig gehalten, kommt aber mit einer einzigen Ausnahme (Ps. 139, 14) sonst nirgends als Träger der höhern geistigen Thätigkeit, des Denkens, Erkennens und Verstehens — תבונה דעת מחשבה — zum Vorschein. (15) Im Angesichte solcher Thatsachen wird man wohl trotz aller künstlichen Theorien***) darauf verzichten müssen, den נפש zum Repräsentanten des höhern menschlichen Lebens oder gar zum Mittelpunkte des ganzen Menschen zu stempeln (16) und vielmehr mit Josephus, Maimonides und Ibn Esra†) auch

*) Genes. 12, 5. 46, 27. Exod. 23, 9. Levit. 2, 1. 5, 2. 4. Jes. 26, 9.

**) Genes. 1, 21. 2, 7. Levit. 21, 1. 11. u. a. a. O.

***) Vergl. Wesseli, Comment. zu Levit. 2. 1.

†) Josephus Ant. I., 1. unterscheidet zwischen πνεῦμα und ψυχή. Ibn. Esra zu Genes. 9, 4. äußert: ואת הנפש המתנועעת והמרגשת היא הגוף. Hiezu Ohel Joseph: פי' מה שאמר ללעלה כי נפשו הוא דמו וכא עתה להודיע שאין זאת נפשו המושכלת רק הוא רוח חיים שהוא תלוי בדם כי היא תולדת אחת ובכחה יחיה האדם וירגיש ויתנועע והכל כח אחד ודבר אחד ונפש המושכלת איננו כן. Maimonides Jesode Hathora 4, 9 vindicirt sogar ausschließlich dem Geiste, nicht aber der Seele Unsterblichkeit: אין צורת הנפש הזאת מחוברת מן היסודות כדי שתפרד להם ואינה מכח הנשמה עד שתהא צריכה לנשמה כמו שהנשמה צריכה לגוף אלא

auf biblischem Standpunkte zwischen Seele und Geist, zwischen einem an das Blut Gebundenen und einem Selbstständigen, Gottentstammten unterscheiden. (17) Betrachtet man unter diesem Gesichtspunkte die Grundbedeutung נפש nach ihren verschiedenen Verzweigungen, so ergiebt sich hieraus:

a) נפש als animalische Lebenskraft und daher 1) das (animalische) Leben überhaupt Levit. 17, 14. 29. (18) Deut. 24, 6—. 2) Hauch (vergl. Gesenius WB.). 3) Empfindungs- und Begehrungsvermögen in höherem und niederem Sinne, daher Gemüth, Verlangen, Wunsch — nicht aber Wille in der höheren Bedeutung. Genes. 23, 8. Exod. 23, 9. Deut. 23, 55. 21, 14 u. s. w. 4) rohe Sinnlichkeit, brutale Gewalt Exod. 15, 9. Ps. 27, 12. Prov. 23, 2.

b) als Person 1) der mit seinem ganzen Leibe und Leben in bestimmt ausgeprägter Individualität in die äußere Erscheinung tretende Mensch. In dieser Bedeutung wird der Nephesch als ein Sichtbares, Aeußeres vorgeführt und vertritt die Bezeichnungen אדם, איש

מאת ד' מן השמים היא לפיכך כשיתפרד הגולם שהוא מחובר מן היסודות ותאבד הנשמה מפני שאינה מצויה אלא עם הגוף וצריכה לגוף בכל מעשיה לא תכרת הצורה הזאת לפי שאינה צריכה לנשמה במעשיה אלא יודעת ומשגת הדעות הפרודות מן הגולמים ויודעת בורא הכל ועומדת לעולם ולעולמי עולמים. Vergl. endlich noch Nachmanides zu Genes. 2, 7. und Talmud Trakt. Sanhedrin 52 a, wo von שריפת נשמה וגוף קיים von Nachmanides ibid. erwähnte Annahme von drei seelischen Potenzen, nämlich der auch der Pflanze zukommenden Kraft der organischen Bildung, der auch vom Thiere getheilten Macht der selbstständigen Beweglichkeit und endlich der dem Menschen eigenthümlichen Fähigkeit des Erkennens (vergl. Schubert Gesch. d. Seele „über die drei Elementarverrichtungen der Wirksamkeit der Seele" S. 431—446), hat keine biblische Begründung. Auch vom griechischen Alterthume und der christlichen Religionslehre werden Seele und Geist von einander geschieden (vergl. Schubert, Gesch. d. Seele S. 713).

oder (mit angehängtem Suff.) das Pron. אני, אתה u. s. w. 2) als menschlicher Leichnam, jedoch nur unmittelbar nach dem Tode und vor der Beerdigung, wo im Antlitze immer noch die kenntlichen Züge, womit die Individualität zur äußern Erscheinung gelangt, sich ausprägen, analog dem römischen persona, das selbst von menschenähnlichen Bildern, von Pagoden gebraucht wird, und endlich 3) auch in Bezug auf Gott, als die höchste Persönlichkeit, Levit. 26, 30. Jer. 51, 54. Amos 6, 8. (19)

Die höhere und den Menschen im eigentlichen Sinne charakterisirende Thätigkeit, die des erkennenden Geistes, fehlt also dem im Blute wohnenden Nephesch; sie bleibt dem vorbehalten, was unser Wesen nach dem Elohisten zur רוח אלהים macht, dem Gott entflossenen Geiste, der nicht im Blute, sondern im Herzen wohnt, sich concentrirt. Dem Herzen allein wird Weisheit, Erkenntniß, Unterweisungsfähigkeit, Urtheilskraft, freier Wille (נדבה) zuerkannt*). (20) In ihm allein hat jene, dem Menschen ausschließlich zukommende Intelligenz ihre Wohnung, welche eben wegen ihrer unvergleichlichen Würde von der Schrift einfach רוח אלהים oder — wo die nähere Bestimmung schon aus dem Zusammenhange sich ergiebt — רוח schlechthin genannt wird. Vermöge des ihm eigenthümlichen Grundgedankens der Centralisation verlegt aber der Mosaismus zugleich auch die eigentliche Werkstätte des Nephesch, der im Blute wohnenden animalischen Kraft, in das Herzblut**). Nicht blos die hervorragende Stellung des Herzens beim Geschäfte der Blutbildung ist es, was ihn hiebei leitet, sondern das Streben, den Mittelpunkt des leiblichen Organismus zugleich auch zum Mittelpunkt der geistigen und animalischen Thätigkeit zu machen

*) Exod. 35, 22. 26. 29. 24. 36 u. a. v. a. O.

**) Vergl. Ibn Esra zu Levit. 17, 7. 14: והאמת כי הנפש שבת יתיה האדם היא בדם הלב, דמו בנפשו הוא דבק עם הנפש כי ידוע שהנידים היוצאים מפאת שמאל הלב מחולקים בחצי לדם ולרוח כדמות שמן זית עם האור.

und so Leib, Seele und Geist zu einem Ganzen zu verschmelzen. (21) Erscheint es an und für sich selbst schon angemessen, den Leib, an sich eine todte Masse, von seinem Centrum aus beherrschen zu lassen, und daher den ihn belebenden Principien, Seele und Geist, ihren Thron dort anzuweisen, (22) so kommt noch der Umstand hinzu, daß, wenn jeder der beiden Herrscher einen gesonderten Mittelpunkt für seine Thätigkeit sich erwählte, nach biblischer Anschauung ein den Menschen gewaltsam auseinanderreißender Kampf zwischen ihnen entstehen müßte. So wird denn nach Mosis Lehre das Herz zum Träger aller Eigenschaften und Functionen sowohl des Geistes, wie des Nephesch, der Knotenpunkt, wo die Gesammtkräfte ohne Ausnahme sich sammeln und entwickeln, dem wie nach Pred. 1, 7 dem Weltmeere alle Lebensströme in ununterbrochenem Kreislaufe zufließen und entströmen, wo Vernunft und Gemüth, Einsicht, Empfindungs- und Begehrungsvermögen, Erkenntniß des Guten und Bösen und Lust am Guten und Bösen in Eines zusammenfallen (Genes. 6, 5. 8, 21). Der Nephesch ist keineswegs, wie Salvador fälschlicher Weise annimmt, der Mittelpunkt der menschlichen Gesammtkraft, sondern blos ein einzelnes Moment derselben. Das Herz allein bekleidet diese hohe Würde, und die Schrift konnte daher die Thätigkeit des Nephesch auf das Herz, nicht aber die des Herzens auf den Nephesch, des Ganzen auf einen Theil desselben übertragen. Moses lehrt eine Einheit, aber keine Einerleiheit; (23) er vereint, ohne das Vereinte zu identificiren, ohne die Einzelexistenz willkürlich zu beeinträchtigen, ohne das eine Moment das andere verschlingen zu lassen. Diese Einheit ist ein heiliges Naturgesetz und eben darum zugleich Gottesgesetz, aber gerade nur deshalb, weil ihre Aufrechthaltung allen Theilen der menschlichen Natur zu Gute kommt, ihre Störung dagegen dem Störenden, wie dem Gestörten, dem Tyrannen, wie dem Unterjochten zum größten Nachtheile gereicht. Der Mensch kann eigenwillig das ihm inhärirende Gottesgesetz verletzen; es steht in seiner Macht,

das im Herzen zur gemeinſamen und übereinſtimmenden Thätigkeit zuſammenlaufende thieriſch-ſeeliſche und geiſtige Element (24) gewaltſam auseinander zu reißen und dem einen oder andern dieſer beiden Lenker des Ganzen eine übermäßige Gewalt über den Mitregenten und ſomit auch über den Geſammtorganismus einzuräumen; aber er ſoll von dieſer Macht, die ihm Gott blos zur Bekämpfung verliehen, keinen Gebrauch machen, und vielmehr für die Einheit, den Frieden, die Ganzheit ſeiner Natur Sorge tragen, mit einem Worte — nach einem שלם לב ſtreben, womit die Bibel das Merkmal der höchſten Tugendhaftigkeit bezeichnet. Das bibliſche Alterthum weiß nichts von jenem modernen Gegenſatze zwiſchen Kopf und Herzen, wohl aber vom Gegenſatze zwiſchen Erkenntniß und Gemüthsleben, zwiſchen Einſicht und Luſt; denn es vindicirt das Verſtehen und Erkennen dem Geiſte, das Empfinden und Begehren nach allen Richtungen und in allen Sphären dem Nepheſch, der animaliſchen Lebenskraft. Indem es aber beide Thätigkeiten in ein und demſelben Mittelpunkte ruhen und Denken und Empfinden nicht von verſchiedenen Organen, ſondern von ein und demſelben Organe, dem Herzen, ausgehen läßt, wird der Zwieſpalt zwiſchen Beiden verſöhnt und auf das Entſchiedenſte jene Anſchauung verworfen, welche Vernunft und Gemüth ihrer Natur nach als einander feindlich gegenüberſtehende Mächte betrachtet, als Elemente, die nicht erſt die Willkür, ſondern ihr ureigenes Weſen in Gegenſatz bringt, wie denn das moſaiſche Geſetz ſcharf hervorhebt, Iſrael habe ſein Geſetz als ſeine Weisheit und ſeine Vernunft anzuſehen und ſolle Gott mit ganzem Herzen und mit ganzem Nepheſch dienen, und hiermit zur Genüge kundgiebt, mit welcher Entſchiedenheit der Dualismus auch in dieſer Hinſicht von ihm negirt wird. (25) So erſcheint in der Gotteslehre der Menſch ſelber wie ein Garten, in deſſen Mitte der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen dicht neben einander wurzeln.

Fünftes Kapitel.

Wesen und Ursprung des moralischen Uebels und dessen Verhältniß zum natürlichen Uebel.

In keinem Punkte tritt die ethische Beschaffenheit eines Religionssystems schärfer hervor, als in der Art und Weise, wie dasselbe die Frage über Natur und Ursprung des moralischen Uebels beantwortet. Diese Antwort ist der getreueste Spiegel der sittlichen Culturstufe, die ein solches System einnimmt; in ihr liegt das Urtheil, welches der Mensch über Gott und sich selbst fällt, der Maßstab, den er an das göttliche Walten und sein eigenes legt. Je düsterer das Gepräge, welches dieselbe trägt, um so trostloser wird der Zustand des armen Menschenherzens, das vor der Gottheit, wie vor sich selbst zurückbebt und gerade darum nicht selten damit endet, in den wilden Orgien derselben finstern hölliſchen Macht, deren leiseste Zuckungen ihm grauenvoll schienen, Berauschung und Selbstvergessenheit, wo nicht gar sein Heiligthum, seinen Himmel zu suchen. Es wird von mancher Seite her der angeborenen Verfälschung und Entartung des menschlichen Wesens, wie es ursprünglich aus Gottes Hand hervorgegangen, das Wort geredet und zu diesem Behufe ein nicht geringes Gewicht auf das tiefe Schuldbewußtsein gelegt, das schon die heidnische Welt durchzog; allein es scheint hierbei vergessen, daß in jenem Schuldbewußtsein ebensowenig eine prophetische Stimme lag, wie im Bewußtsein der empfangenen Sühne, womit die Diener des Baal und Moloch ihre, der Unzucht und dem Kindermorde geweihten Stätten verließen, und daß ferner das tiefe Schuldbewußtsein beim unnatürlichen Wesen des Heidenthums kein Zeugniß für die natürliche Verderbtheit der Menschennatur abgeben kann, sondern umgekehrt als eine klagende Stimme über deren Mißhandlung, als Zeuge für die angeborene Güte

und gegen die freventliche Selbstverfälschung der menschlichen Natürlichkeit erscheint. Die Lehre Mosis erkannte es daher als ihre einzige Aufgabe, durch Wiederherstellung der gewaltsam verrenkten Menschennatur in ihrer Integrität die Menschheit vom furchtbaren Drucke der Schuld und des Schuldbewußtseins zu erlösen; sie wollte als משיבת נפש den Menschen sich selbst zurückgeben und eben dadurch auch seinem Gotte; sie wollte ihn tragen und nicht von ihm getragen werden, ihm als Lebenselement im Herzen wohnen, und nicht wie ein drückendes Joch auf der Schulter lasten, und Nichts verräth mehr den Mangel ihres Verständnisses, als das Reden von der Pflicht, das Joch der Thora auf sich zu nehmen. Dieser eigenthümliche Charakter des Mosaismus bewährt sich in der hervorstechendsten Weise bei seiner Vergleichung mit den heidnischen Religionen in Hinsicht auf die Lehre von Natur und Ursprung des Bösen. Die indische Anschauung vindicirt dem ewigen absoluten Wesen zwei einander entgegengesetzte Kräfte, eine in Brahma personificirte Centrifugalkraft, welche die Selbstentäußerung Gottes, d. h. die Weltschöpfung zur Folge hat, und eine in Wischnu hypostasirte Centripetalkraft, vermöge welcher die Gottheit alles von ihr Emanirte wieder an sich zu ziehen, das heißt dessen Selbstständigkeit wieder aufzuheben trachtet*); (28) ihr ist das Selbstische, das Fürsichbestehen sowohl dem Leibe wie dem Geiste nach das Princip des Bösen, und die Abtödtung seiner selbst, das mit Aufopferung der Individualität verbundene Versinken oder Untergehen in das allgemeine, absolute Leben die höchste Aufgabe des Menschen**). Die ihrem ethischen Charakter nach dem Mosaismus am Meisten sich nähernde Zendlehre läßt den ursprünglich guten Ahriman erst durch Neid gegen Ormuzd, analog dem Verhältnisse zwischen Kajin und Hebel, von Gott abfallen, den Abfall nicht von und nicht aus

*) S. Creuzer Symb. I. 435.

**) S. Creuzer ibid. I. 215. 437.

Gott, der Zeruane Akerene, sondern aus und durch Ahriman selbst kommen*) und erkennt sonach das Böse nicht in der Selbstheit, nicht in der Individualität als solcher, sondern in der Selbstsucht, im Hinausstreben des Individuums über die ihm von Gott gesetzten Naturgrenzen oder eigentlich in der Störung der kosmischen Harmonie, welche Stolz und Selbstsucht blos repräsentiren. Ahriman fällt nicht nach einer göttlichen Anordnung, nicht vermöge eines ihm innewohnenden Naturgesetzes, sondern aus freier Wahl und im Widerspruche mit dem Naturgesetze. Aber sein Fall beschränkt sich nicht auf ihn allein. Er hat gleichen Antheil mit Ormuzd an der Gesammtschöpfung und so trägt alles Geschaffene ohne Ausnahme eine zwitterhafte, von Licht und Finsterniß gemischte Natur. Der Mensch fühlt nun diesen Pesthauch, die unheilvolle Erbschaft der Sünde, und seine Losung ist: Kampf gegen Ahriman, aber ein Kampf ohne Siegeshoffnung für die gegenwärtige Ordnung der Dinge; denn unerbittlich zieht Ahriman Alles in den Abgrund, bis einst nach Aeonen von Jahren Ormuzd als glorreicher Sieger hervortreten und eine ganz neue Welt, eine Lichtwelt, aus seinem Schooße allein erzeugen wird. Auch der ägyptische Typhon empört sich nach Creuzer Symb. II. 20 aus Neid und Scheelsucht gegen Osiris, dessen Thron er besteigen möchte, und so erscheint auch hier nicht die Selbstheit, sondern die Störung der kosmischen Harmonie als Princip des Bösen. (27)

Wie verschieden aber auch diese Systeme unter sich sein mögen, so treffen sie dennoch in zwei Punkten zusammen; sie lassen nämlich zunächst den Menschen unter dem Fluche der Sünde geboren werden, der Natur desselben einen an sich bösen Stoff innewohnen und machen so Gott selber zum mittelbaren oder unmittelbaren Urheber der Sünde, wie sie ferner die Gottheit, gleichviel ob Eins mit der Welt oder nach der Anschauung des idealen Pantheismus als das absolute, durch den Schöpfungsact aus sich selbst herausgetretene Sein

*) S. Creuzer ibid. I. 194. 195.

gedacht, in den Kreis des Bösen hereinziehen und unter dem Einflusse desselben verletzt darstellen, indem der Naturgott durch jede kosmische Störung leidet und der absolute Gott schon durch seine schöpferischen Ausstrahlungen sein eigenes Wesen verkümmert sieht. Daß endlich nach dem Allen der Mensch die Gewalt besitzt, mit der ihm innewohnenden Macht des Bösen störend in den Gang des allgemeinen Lebens einzugreifen, bedarf keiner weitern Erwähnung.

Dem Allen tritt nun aber der Mosaismus entschieden entgegen. Gott ist Jehova-Elohim, kein Naturgott und kein schwebendes Nebelgebilde, sondern die höchste Realität, das allein unabhängige Wesen, die eigentliche Persönlichkeit, unendlich erhaben über alle seine Werke und dennoch der Inbegriff derselben. Er schuf die Welt durch sein Wort, überschaute sein Werk und sah, daß es sehr gut sei. Die Schöpfung ist weder eine Emanation seines Wesens, eine ihn verkümmernde Selbstentäußerung, noch das Werk eines abgefallenen oder nicht abgefallenen Untergottes. Alles ging aus freiem göttlichen Rathschlusse gut und rein, ein Zeuge der Herrlichkeit seines Schöpfers, hervor. Der Mensch ist im göttlichen Ebenbilde geschaffen, nicht blos Mikrokosmos, sondern gottähnlich. Gott ist heilig, ein Hasser und Rächer des Bösen, und du sollst heilig sein, wie Er! Die Sünde lauert vor der Thüre; sie gelüstet nach dir und du sollst sie beherrschen. (28) Wo sollte in einer solchen Schöpfung, in einem solchen Menschen und unter einem solchen Gotte noch Raum für das angeborene Böse, für die Erbschaft der Sünde übrig bleiben? Jede einzelne dieser Lehren liefert schon ein unwiderlegliches Zeugniß für die ungeheure Kluft zwischen dem Glauben an die Angeborenheit der Sünde und der Lehre Mosis, und es ist in der That zu verwundern, wie Bähr (Symb. II. 209) solchen Zeugnissen gegenüber von seiner gewöhnlichen Vorliebe sich verleiten lassen konnte, die unreine ἐπιθυμία in den mosaischen ⲩⲇⲁ zu verpflanzen, um dann durch eine weitere leichte Wendung diesen Nephesch

zur unreinen Würzel des Unreinen, zum Principe der Selbſtheit und eo ipso — des Böſen zu ſtempeln, und ſo dem Moſaismus unter der Hand und in aller Schnelle ein rein heidniſches Princip des Böſen unterzuſchieben. Für eine ſo folgenſchwere Behauptung, die den innerſten Kern der geoffenbarten Lehre betrifft, und worauf Bähr den ganzen künſtlichen Bau ſeiner Opfertheorie errichtet, ſollte man doch wenigſtens irgend einen Haltpunkt erwarten dürfen, während derſelben nichts weiter zur Stütze dient, als die völlig aus der Luft gegriffene Vermuthung, daß נפש das Pronomen: Selbſt bezeichnet, eine Worterklärung, die auch dann, wenn ſie zugegeben werden könnte, für die Hauptſache, für die Ueberſiedelung der ſündigen Selbſtheit vom heidniſchen auf moſaiſchen Boden nicht das Geringſte beweiſen würde. Allerdings entſpringt die Sünde dem Nepheſch, dem animaliſchen Leben und nicht dem gottentfloſſenen Geiſte; (28) aber dieſer Nepheſch befindet ſich darum noch keineswegs in einem angeborenen unreinen Zuſtande. Der Trieb nach dem Böſen, die Fähigkeit zu ſündigen iſt ſein angeborenes Erbe, nicht aber der böſe Trieb, die unreine und im Decalog mit dem Verbote לא תחמד als eine freiwillige ſündige That im Innern des Menſchen bezeichnete ἐπιθυμία, die Sünde ſelber. Das iſt eben der ſchneidendſte Contraſt, der in dieſer Hinſicht zwiſchen dem Moſaismus in nothwendiger Folge ſeiner ganzen Lehre von Gott und Menſchen und allen übrigen Religionsſyſtemen ſtattfindet. Nach ſeiner Anſchauung kann die Natur als ein reines und vortreffliches Erzeugniß Gottes überhaupt und insbeſondere in ihrem Glanz- und Gipfelpunkte, dem Menſchen, unmöglich gleich von vorneherein einen böſen, unreinen Trieb mit ſich führen, der, gleichviel ob zur concreten Materie verdichtet, oder zum luftigen Hauche verfeinert, nach einem unerbittlichen logiſchen Schluſſe Gott ſelber zum Urheber des Böſen ſtempelt. Sünde und Tugend ſind Producte der freien menſchlichen Selbſtbeſtimmung, innere oder äußere Thaten der Willensfreiheit, niemals aber Naturtriebe, und der dem Nepheſch

innewohnende Trieb nach dem Bösen ist ebensowenig Sünde, als der demselben Nephesch eingepflanzte Trieb nach dem Guten — Tugend. Jener wie dieser kann wie jeder andere thierische Trieb weder heilig, noch unrein genannt werden, sondern blos auf Reinheit und Güte, das heißt Zweckmäßigkeit Anspruch machen; aber die Verbindung mit dem freien Willen, der im Geiste wohnt, vermag Ersteren zum Quell des Unreinen, der bösen Lust, wie Beide zum Quell der Heiligkeit werden zu lassen. Gott ist nimmermehr Urheber der Sünde, aber er hat den Menschen so ausgestattet, daß dieser selbst Urheber der Sünde zu werden vermag, und er mußte ihn so ausstatten, weil die Fähigkeit zu sündigen zugleich die Fähigkeit zur Tugendübung, die Möglichkeit der Lebensheiligung bedingt, weil den der Sünde unfähigen Menschen die bloße Natur schon zum Vollzuge des göttlichen Willens treibt, der Trieb allein aber keine Heiligkeit, keine Tugendhaftigkeit gewährt. Noch klarer stellt sich der Unterschied zwischen der heidnischen und mosaischen Lehre durch folgendes Moment heraus. Das Heidenthum betrachtet nämlich das physische und moralische Uebel im Grunde als ein und dasselbe; denn es fehlt ihm der eigentliche Begriff des Moralisch-Bösen, welcher den der vollkommenen moralischen Willensfreiheit voraussetzt. Der Mensch kann nur insofern im vollständigen Sinne des Wortes moralisch gut oder böse handeln, als ihm vollkommen freie Wahl zukommt, eine solche Handlung zu üben oder zu unterlassen. Befindet er sich aber ohne sein Verschulden und schon von Geburt an in einem sündenhaften Zustande, so ist dieser Zustand selbst als ein natürliches Gebrechen, das mit jedem andern unglücklichen Verhängnisse ein und denselben Ursprung hat und ebenso an der Seele haftet, wie ein anderes Gebrechen am Leibe. Allerdings verhält es sich anders mit der Sünde, das heißt mit der sündigen That, mit der Aeußerung des sündenhaften Zustandes. In Bezug auf diese kann freilich auch das Heidenthum nicht umhin, die menschliche Willensfreiheit anzuerkennen, aber doch nur bis auf einen gewissen

Grad, indem der Zuſtand innerer Gebundenheit unmöglich ohne allen ſchmälernden und hemmenden Einfluß auf die Freiheit des Handelns gedacht werden kann. Das volle Bewußtſein der natürlichen Sündenhaftigkeit mußte im Heidenthum das Bewußtſein der Sünde in hohem Grade verkümmern, dieſes mehr oder weniger in jenes aufgehen und mit jenem wie ein natürliches Uebel erſcheinen laſſen. Nach einer nothwendigen Conſequenz dieſer ganzen Anſchauung mußte daſſelbe ferner jede innere Unordnung, jede noch ſo ſträfliche Luſt dem Kreiſe der natürlichen Sündenhaftigkeit ganz und gar anſchließen und erſt die äußerliche That dem Kreiſe der Sünde zurechnen. Iſt nämlich die innere Verfaſſung von Natur aus Herd und Heimath des Böſen, ſo läßt ſich in keinem Falle dort — auf ſeinem eigenen Gebiete — die Gewalt deſſelben feſſeln und eine Grenze zwiſchen ſündenhaftem Naturzuſtande und Sündenthat ziehen. Der Moſaismus dagegen, welcher die natürliche Sündenhaftigkeit durchaus zurückweiſt, blos eine natürliche Sündenfähigkeit zugeſteht und dem menſchlichen Willen in moraliſcher Hinſicht vollkommene Freiheit beimißt, konnte und mußte das phyſiſche Uebel vom moraliſchen auf das Schärfſte unterſcheiden, Gott den Urheber des Erſteren, den Menſchen den Urheber des Letzteren nennen*) und endlich auch die innere Luſt nach dem Verbotenen, die Hingabe der Geſinnung an die Sünde als eine freie innere Sündenthat ſtreng verpönen, und wenn — wie Ibn Eſra erwähnt — Viele über das moſaiſche Verbot der bloßen Luſt nach fremdem Gute ſich verwunderten, weil nach ihrer Meinung das Gelüſte ſich nicht verbieten laſſe, ſo beruht dieſe Verwunderung auf einem großen, von Ibn Eſra ſelbſt getheilten Mißverſtändniſſe, nämlich entweder auf der falſchen Vorausſetzung, daß die Schrift ſchon den Trieb nach dem Böſen verbieten wollte und ihn auch ohne Herrſchaft über die Geſinnung als verwerflich betrachtet, oder auf der ebenſo falſchen

*) Jeſ. 45, 7. Amos 3, 6. Klagel. 3, 38.

Annahme, daß der Menſch vermöge ſeiner moraliſchen Willensfreiheit nicht ebenſowohl die Geſinnung, wie die Handlung ſelbſtſtändig und ohne allen Zwang producire, daß die Herrſchaft der animaliſchen Lebenskraft über das Wollen des Geiſtes eine natürliche Nothwendigkeit, eine Gottesordnung wäre. (30).

Dieſe ſcharfe Gegeneinanderſtellung der Sünde und der Natürlichkeit löſt uns auch das Geheimniß des moſaiſchen Princips der Sünde. Es wurde nämlich ſchon im vorigen Kapitel nachgewieſen, wie der Moſaismus alle Fäden des animaliſchen und geiſtigen Menſchen in ein und demſelben Mittelpunkte zuſammenlaufen läßt, und eben von der hier zwiſchen den verſchiedenen Potenzen herrſchenden Harmonie alle menſchliche Frömmigkeit und Glückſeligkeit abhängig macht. Das Princip des Böſen iſt ſonach nichts Anderes, als Unnatürlichkeit, Verletzung der von Gott feſtgeſtellten Naturordnung, (31) mit anderen Worten: Störung des Einklanges zwiſchen der animaliſchen und geiſtigen Lebenskraft. Und in der That leuchtet der Strahl dieſer großen und folgenſchweren Wahrheit, wenn auch nicht zum vollen Bewußtſein gebracht und darum auch nicht conſequent verfolgt, hell genug aus jener dunkeln Miſchnah, hervor (Aboth 5, 1): בעשרה מאמרות נברא העולם ומה תלמוד לומר והלא במאמר א' יכול להכראות אלא להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות וליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימין את העולם שנברא בעשרה מאמרות. (32)

Die Wurzel aller Sünde iſt ein Act der Naturverletzung im Innern des ſündigenden Menſchen. חַטָּא heißt urſprünglich: der Fehlerhafte, Verletzte*) und erſt in abgeleiteter Bedeutung: der das Ziel Verfehlende, ſo erſt den

*) Vergl. Raſchi zu Geneſ. 31, 39: אנכי אחטנה לשון קולע אל השערה ולא יחטא אני ובני שלמה חטאים חסרים. אנכי אחסרנה... תרגומו דהוה שגיא ממנינא שהיתה נפרדת ומחוסרת כמו ולא נפקד ממנו איש תרגומו לא שגא. Ebenſo Thoſaphoth zu Schebuoth 8a s. v. הקפר.

wahren Gegenſatz zu כֹּל (dem Ganzen, Lückenloſen bildend. (33).

Wie aber? Sollte der Moſaismus ein und daſſelbe Princip des Böſen mit dem Naturalismus wenigſtens in ſo fern theilen, als daſſelbe hier wie dort in kosmiſcher Störung beſteht? In gewiſſer Hinſicht — allerdings! Und doch — welche ungeheure Kluft zwiſchen Beiden! Dem heidniſchen Naturalismus iſt die kosmiſche Störung, wie dem heidniſchen Idealismus der Kosmos ſelber, eine Störung Gottes, und darum bezieht ſich die heidniſche Sühne auf die Gottheit; dem Moſaismus iſt die kosmiſche Störung eine Störung des von Gott ausgegangenen und vollkommenen Werkes, und daher die Sühne eine ſolche, welche nicht Gott, den ewig vollkommenen und weder durch eine menſchliche noch ſonſtige Gewalt verletzbaren, ſondern den Opfernden ſelbſt, den allein durch die Sünde verletzten, zum Objecte hat.

Dies führt uns zugleich auf eine andere höchſt bedeutſame Eigenthümlichkeit des Moſaismus. Selbſt dann, wenn die Sünde am Nächſten begangen worden, bezieht ſich die Sühne niemals auf dieſen, ſondern immer nur auf den Sünder. Daraus folgt unzweifelhaft, daß nach der bibliſchen Lehre der Sünder die Naturordnung nur in und an ſich ſelber ſtören kann, außerhalb der eigenen Lebensſphäre aber eine ſolche Störung wohl in ſträflicher Weiſe beabſichtigen, dagegen nimmer thatſächlich zu vollführen vermag. Der Menſch kann Gottesordnung ebenſowenig, wie das göttliche Leben ſelbſt, ſtören. Gottes Vorſehung duldet nimmer, daß irgend Jemanden auch nur das geringſte Leid durch menſchliche Willkür zugefügt werde, ohne daß eine ſolche Zufügung ſeine eigene Fügung und von ewig her beſtimmte Ordnung wäre. Nur die eigene Naturordnung kann der Menſch freventlich ebenſowohl durch die Sünde ſelbſt, wie durch ihre, für ihn ſchädlichen Folgen ändern; (34) dieſe Gewalt wurde ihm theils als weſentliche Bedingung ſeiner moraliſchen Willensfreiheit, theils zu ſeiner Beſtrafung von Gott

verliehen. Will er aber diese Grenze überschreiten, so wird sein Arm entweder der Vollstrecker einer göttlichen Fügung, oder von der Allmacht trotz der drohendsten Uebermacht über den zum Opfer Auserſehenen aufgehalten und gelähmt.

Die Sünde mag dieſes oder jenes Ziel haben — immer beginnt ſie mit dem innern, dem Triebe nach dem Böſen entſpringenden freiwilligen Act der Entzweiung zwiſchen dem Geiſte und der animaliſchen Lebenskraft. Dieſe erſte innere That, die ſich ſelber keineswegs Endzweck ſein kann und vielmehr immer erſt durch irgend einen Antrieb hervorgerufen wird, will und muß ſich, dieſem Antriebe angemeſſen, auch äußern und tendirt daher ſtets entweder innerlich durch die Geſinnung, oder auch äußerlich durch die Handlung nach einem beſtimmten Objecte, das ebenſowohl der Träger des geſtörten Lebens ſelber, als ein außer ihm Vorhandenes, Schöpfer oder Geſchöpf, ſein kann. Mit dieſer Aeußerung, das heißt zweiten That, die man gemeinhin die eigentliche Sünde nennt, fängt der Sünder an, außer der bereits vollzogenen Störung der innern Harmonie noch ein Object, und zwar entweder ſein eigenes oder ein fremdes Leben mit in den Kreis der Zerſtörung ziehen zu wollen, ein Wollen, das in Bezug auf ihn ſelbſt durch Abwendung von Gott, dem Urquell ſeines Daſeins, durch übermäßige Hingabe an den Sinnengenuß oder durch Abtödtung des Fleiſches u. ſ. w., in Bezug auf Andere durch Liſt, Bosheit, Verlangen nach fremdem Gute und dergleichen, in Hinſicht auf Gott endlich durch Undankbarkeit, Auflehnung gegen die höchſten Fügungen, Gottesleugnung und Aehnliches ſich ausſpricht. Allein eine ſolche Tendenz nach Verletzung des erwählten Objectes kann, wie ſchon erwähnt, lediglich in Abſicht auf das ſündige Individuum als eine Störung der von Gott feſtgeſtellten Naturordnung wirklich vollführt werden, in Abſicht auf ein fremdes Individuum aber (35) tritt eine wirkliche Störung der Naturordnung ebenſowenig ein, als das göttliche Weſen ſelbſt durch irgend eine ſündige Gewalt jemals in irgend einer Weiſe verkümmert werden

kann. In dieſem Falle wird der Frevler, wenn ihm die Ausführung der Abſicht gelingt, vielmehr blos ein Werkzeug in der Hand Gottes, ſtrafbar wegen der Abſicht, die natürlich durch die thatſächliche Ausführung eine um ſo größere intenſive Gewalt beurkundet, daher auch an Verwerflichkeit zunimmt und bis zum lebenverwirkenden Verbrechen geſteigert werden kann, nicht aber wegen einer Verletzung der Naturordnung, die in der That gar nicht ſtattgefunden. Der Mörder z. B. kann Niemanden auch nur um eine Secunde früher das Leben nehmen, als Gott ſchon von ewig her die Grenzen des mit freventlichem Vorſatze getödteten Lebens feſtſtellte; er beſitzt über das Schickſal deſſen, dem er das Daſein verkürzen will, durchaus keine andere Gewalt als das blinde Mordwerkzeug in ſeiner Hand oder ein reißendes Thier über ſeine Beute, und ſo wenig als Letzterem oder einem niederſtürzenden Felſen **ohne göttliche Lenkung** die Vernichtung eines lebendigen Weſens geſtattet ſein kann, ebenſowenig dürfen wir der menſchlichen Bosheit eine ſolche ſchaudervolle Gewalt einräumen, wenn der Gedanke an ein Alles überwachendes Vaterauge nicht in der erbärmlichſten Weiſe eingeſchränkt werden und faſt zur gänzlichen Bedeutungsloſigkeit herabſinken ſoll. Das Hinausgreifen der Sünde über die Sphäre ihres eigenen Trägers ſtiftet keine Unordnung, ſondern wird Gottesordnung, wird ein ergänzendes Glied in der Kette göttlicher Verhängniſſe, eine von Gott gewollte und nicht blos geduldete Fügung, die aber darum die Freiheit der ſündigen That ebenſowenig beeinträchtigt, als die göttliche Allwiſſenheit, welche alle menſchlichen Schritte ſchon zum Voraus kennt. Dies Alles findet ſich klar und deutlich ausgeſprochen ebenſowohl Geneſ. 9, 13. 14: ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אתם ארבע מאות שנה וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, wobei offenbar der Druck Iſraels als ſelbſtſtändiger göttlicher Plan in vollkommener Unabhängigkeit von dem Frevel der blos zum vollführenden Werkzeuge dienenden Dränger erſcheint, wie Geneſ. 50, 20: אתם חשבתם עלי רעה אלהים חשבה לטבה

למען עשה כיום הזה להחיות עם רב. Die beabsichtigte Tilgung ihres Opfers konnten, als dem göttlichen Plane widerstrebend, die Brüder Josephs und Pharao nicht erzielen; sie durften demselben in qualitativer und in quantitativer Beziehung einzig und allein das von der Vorsehung zur Verfolgung ihrer Rathschlüsse angeordnete Leid zufügen. Es herrscht weder blinder Fatalismus noch zügellose Willkür. Ueber sich selbst hat der Mensch vollkommene Gewalt, Anderen gegenüber wird sein freies Thun und Lassen von Gott gelenkt und geleitet.

Das talmudische Judenthum dagegen widerspricht dieser im Mosaismus so tief begründeten Wahrheit. Es zugesteht der menschlichen Willkür — wie das Heidenthum — auch über fremde Lebenskreise die Macht der Zerstörung. Die oben angeführte Mischnah aus Aboth läßt den Bösewicht die Welt zu Grunde richten. In Abodath Elilim 54 b wird ferner gelehrt: הרי שגזל סאה של חטים וזרעה בקרקע דין הוא שלא תצמח אלא עולם כמנהגו נוהג והולך ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין. הרי שבא על אשת חבירו דין הוא שלא תתעבר אלא עולם כמנהגו נוהג והולך ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין והיינו דאמר ר"ל אמר הקב"ה לא דיין לרשעים שעושין סלע שלי פומבי אלא שמטריחין אותי ומחתימין אותי בעל כרחי. Auf den ersten Anblick scheint diese Geltendmachung des starren und unabänderlichen Naturganges, die den Schöpfer gleichsam außer Stand setzt, der sündigen Macht Abbruch zu thun, dem Vermögen der bösen Willkür, störend in die Naturordnung einzugreifen, zu widersprechen. Im Grunde aber entfließen beide Ansichten vielmehr ein und demselben Geiste, der Voraussetzung, daß Gott der Macht der Sünde gegenüber ein passives Verhalten beobachte. In Folge dieser Passivität, welche das Böse nach Außen hin sogar wider die Naturordnung nach Belieben schalten und walten läßt, kann Gott die satanische Kraft noch viel weniger im Widerspruche mit dem natürlichen Gange der Dinge schmälern wollen. Alles, was der Sünde zu statten kommt, die Natürlichkeit, wie die Unnatürlichkeit, wird von ihm geduldet.

Gegen ſeinen Willen läßt er ebenſowohl Menſchenblut durch Menſchenhand vergießen, wie das geſtohlene Saatkorn zur Frucht heranreifen. Der Grund dieſer Duldung iſt auch in letzterem Falle keineswegs die auf talmudiſchem Standpunkte ohnehin nicht feſtſtehende Unverbrüchlichkeit der Naturgeſetze, ſondern eben blos die unthätige Rolle, welche Gott der Entfaltung des Böſen gegenüber ein für alle Mal in dieſer Welt zu übernehmen für gut findet, um daſſelbe in der jenſeitigen Welt um ſo ſtrenger zu züchtigen עתידין ליתן את הדין. Am Entſchiedenſten aber tritt die talmudiſche Anſicht in Cholin 11b und Sanhedrin 78a hervor, wonach die abſichtliche Tödtung eines Menſchen, welcher an einem lebensverkürzenden organiſchen Fehler leidet, gar nicht als ein der Todesſtrafe würdiges Verbrechen betrachtet wird — הכל מודים בהורג את הטריפה שהוא פטור, אחי' מהורג את הנפש... וליחוש דלמא טריפה הוא. Dieſe an ſich gewiß höchſt überraſchende Halachah, woraus dann mittelſt talmudiſcher Exegeſe der weitere Schluß: טריפה שהרג שלא בפני ב"ד פטול... רהוי לה עדות שאי אתה יכול להזימה gefolgert wird, iſt blos eine nothwendige Conſequenz der ganzen rabbiniſchen Anſchauung über das Verhältniß der göttlichen Providenz zur Macht des Böſen. Den Rabbinen iſt bei der Ausführung einer verbrecheriſchen Abſicht nicht die Abſicht, ſondern die zerſtörende äußere That, die wirklich erfolgte Verwirrung der Naturordnung das Hauptmoment, und ſo richtet ſich denn in Bezug auf den Mörder das Strafmaß natürlich nach dem größern oder geringern Maße von Lebensfähigkeit, die der Gemordete beſeſſen. Die Abſicht des Mörders kommt hierbei durchaus nicht in Betracht. Dieſer ahnt nicht das Geringſte vom Vorhandenſein eines organiſchen Fehlers an ſeinem Opfer; er hat nach ſeiner Meinung ein vollkommenes Leben zerſtört. Nichts deſto weniger befreiet ihn die thatſächliche mangelhafte Beſchaffenheit des zerſtörten Organismus von der Todesſtrafe, weil das, was dieſe Strafe nachzieht, nicht in der mit Ausführung verbundenen Abſicht, ſondern in der mit Abſicht

verbundenen Ausführung, in der Aufhebung der Naturordnung besteht und sonach der Grad des angerichteten Schadens nicht ohne Einfluß auf die Strafwürdigkeit bleiben kann. (36)

Indeß hat diese Differenz zwischen dem biblischen und rabbinischen Judenthum ihre tiefere Begründung in einer andern Differenz zwischen Beiden in Hinsicht auf den Grund der physischen Uebel, deren Darlegung jedoch erfordert, zuerst die eiserne Consequenz nachzuweisen, womit der bisher auseinandergesetzte biblische Gedanke in der Beurtheilung aller mit dem Bösen zusammenhängenden Erscheinungen sich geltend macht. Den schicklichsten Anknüpfungspunkt bietet die ebenso oft besprochene als mißverstandene Stelle im Decalog Exod. 20, 5., wo von Gott gesagt wird, er gedenke der Schuld der Väter über die Kinder. Daß hier von den natürlichen Folgen der Sünde, von dem Unglücke, das Eltern durch die Sünde über ihre Nachkommen bringen, die Rede sei, wird fast allgemein zugestanden. Nur fand man es in hohem Grade auffallend, daß dasselbe Gottesgesetz, welches Deut. 24, 16 gebietet, Kinder nicht wegen des Vergehens der Eltern zu bestrafen, doch wieder andererseits strafbaren Eltern eine solche unheilvolle Macht über ihre schuldlosen Nachkommen einräumt. In Wahrheit denkt aber die Bibel an eine solche Macht-Einräumung ebensowenig bei den nichtbeabsichtigten, wie bei den beabsichtigten schädlichen Folgen, welche die Sünde für Andere nachzieht. Die physischen Uebel, woran die Kinder lasterhafter Eltern oft leiden, sind an sich durchaus keine Störung der von Gott festgestellten Ordnung, sondern ein für diese Kinder von der Vorsehung bestimmtes Verhängniß, das wir freilich ebensowenig, als Gottes Werke und Wege überhaupt zu ergründen vermögen. Der sündige Vater erzeugt wohl das Unglück des schuldlosen Kindes, aber nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern in der Eigenschaft eines göttlichen Werkzeuges. Man glaubt den scheinbaren Widerspruch zwischen der Thatsache der Fortpflanzung der üblen Folgen der Sünde auf Kinder und Kindeskinder und der

göttlichen Gerechtigkeit ohne Erfaſſung des moſaiſchen Gedankens ſchon dadurch gelöſt zu haben, daß man jene Uebel eben als *natürliche* Folgen der Sünde hingeſtellt*). Dies iſt aber nichts weiter, als eine leere Täuſchung. Meſſen wir das Walten der göttlichen Gerechtigkeit einmal nach unſern Vorſtellungen, ſo taugt die *Natürlichkeit* durchaus nicht zur Rechtfertigung der Weltregierung; denn dieſe Natürlichkeit iſt ja eben ein Geſetz Gottes und wäre alſo im vorliegenden Falle ein ungerechtes Geſetz Gottes, zu deſſen Aufhebung die menſchliche Gerechtigkeit, ſtünde es in ihrer Macht, ſich gedrungen fühlen würde. Der Talmud, welcher Gott gleichfalls *gezwungener* Weiſe das geſtohlene Saatkorn aufblühen und die ehebrecheriſche Vermiſchung Frucht tragen läßt, hat wenigſtens das Verdienſt, ſein Syſtem conſequent durchzuführen; er pocht nämlich bei dem Allen nicht auf die Natürlichkeit, ſondern vindicirt der Sünde ſelbſt der Natürlichkeit *gegenüber* freien Spielraum und ſtempelt Gott in dieſem wie in jenem Falle zum ruhigen Zuſchauer, der ſich den Tag der Vergeltung *vorbehält*. Gottes Gerechtigkeit aber mit der ungerechten Natürlichkeit vertheidigen zu wollen, iſt Inconſequenz und Unſinn zugleich. Und ſelbſt hiervon abgeſehen — wie will man andere natürliche Uebel, deren Entſtehung ſich nicht von einem ſündigen Vorgange ableiten läßt, mit Gottes Gerechtigkeit in Einklang bringen? Es iſt nutzlos, eine neue Art von Erbſünde zu erfinden, wenn die auf dieſelbe zurückgeführten Erſcheinungen auch ohne die häßliche Erbſchaft zu Tage kommen. Die einzige Löſung ſolcher Erſcheinungen bleibt ewig jenes vom Buche Job dramatiſch dargeſtellte prophetiſche Wort: *Nicht meine Gedanken ſind eure Gedanken, nicht euere Wege meine Wege, ſpricht der Herr!* denn hoch, wie der Himmel über der Erde, ſind meine Wege über eueren Wegen, meine Gedanken über eueren Gedanken (Jeſ. 55, 8. 9.) Freilich mahnt und warnt die Schrift, Gott werde der Sünde der Eltern über die Kinder gedenken,

*) S. Michaelis M. R. Th. V. §. 229.

allein ſie ſtellt damit blos eine Thatſache hin, welche die Eltern von der Sünde abhalten ſoll, ohne darum dieſe Thatſache irgendwie als eine durch das Böſe verurſachte Störung der göttlichen Ordnung bezeichnen zu wollen, und der Ausdruck פקד עון אבות על בנים bedeutet ebenſo, wie ופקדתם עליהם במשמרת את כל משאם (Num. 4, 27) keineswegs, er beſtraft, ſondern: er beſtimmt (denkt zu) die Sünde der Eltern den Kindern, das heißt dem Schickſale der Kinder, deſſen unglückliche Beſchaffenheit gottloſe Ahnen allerdings erzeugen. Es iſt derſelbe Gedanke, den der Sänger (Klagel. 5, 7) klagend über Iſraels unglückſeliges Geſchick ausſpricht: „unſere Väter ſündigten und ſind nicht mehr; wir müſſen ihre Sünden tragen!“ Am Schlagendſten beſtätigt dies Alles Jecheskels Ausſpruch (18, 20): הנפש החוטאת היא תמות בן לא ישא בעון האב ואב לא ישא בעון הבן צדקת הצדיק עליו תהי' ורשעת רשע עליו תהיה. Trotz jener talmudiſchen Anſicht*), welche eine dogmatiſche Verſchiedenheit zwiſchen Moſes und Jecheskel in dieſer Hinſicht annimmt, herrſcht zwiſchen dieſem Ausſpruche und der betreffenden Stelle im Decalog ebenſowenig, als zwiſchen dieſer und dem Geſetze, daß Kinder nicht wegen der Eltern ſterben ſollen, irgend ein Widerſpruch. Letzteres handelt ohnehin blos von gerichtlicher Tödtung**), und der Prophet, der allerdings, wie aus dem ganzen Zuſammenhange hervorgeht, von frühzeitigem natürlichen Tode redet, will in inniger Uebereinſtimmung mit der Lehre Moſis den Wahn widerlegen, als ob der Sohn für die Vergehen des Vaters, oder der Vater für die des Sohnes eine Strafe zu erleiden hätte. (37)

Eine andere von Onkelos und dem Talmud (Sanhedrin 27 b) vertretene Anſicht, der auch Neuere folgen***),

*) Makkoth 24 a.

**) Vergl. Ibn Eſra zu Deut. 24, 16: ותועי רוח שאלו איך אמר הכתוב לא יומתו אבות ובמקום אחר אומר פוקד עון אבות ושאלתם תהו כי לא יומתו... מצוה על ישראל ופוקד עון אבות על בנים הוא הפוקד.

***) Vergl. Hengſtenberg Authentie d. Pentat. II. 649.

will unſere Stelle ſo gedeutet wiſſen, daß die Kinder nur dann geſtraft würden, wenn ſie dem Beiſpiele der Eltern folgen כשאוחזין מעשה אבותיהן. Dieſe Deutung bedarf aber kaum der Widerlegung, indem ſie nicht blos gerade den wichtigſten Beſtandtheil in den Text erſt *hineinträgt*, ſondern dem Inhalte deſſelben geradezu widerſpricht. Wird nämlich für die Nachkommen die Strafe erſt durch ihre *eigene* Sünde bedingt, ſo tragen ſie ja eben nur die Strafe der eigenen — nicht aber der väterlichen Sünde. Soll aber ſündigen Kindern die Strafe wegen der väterlichen Schuld etwa *vermehrt* werden, ſo bleibt dieſer *Ueberſchuß* nicht weniger unerklärlich, als die Beſtrafung ſchuldloſer Nachkommen und iſt demzufolge für die Löſung des Problems bei allem, dem Texte angethanen Zwange nicht das Geringſte gewonnen. Von hoher Wichtigkeit erſcheint indeß die betreffende Deutung für das Verſtändniß des talmudiſchen Judenthums nach einer anderen Richtung hin, und jetzt ſind wir an dem Punkte anlangt, wo die obenerwähnte Differenz zwiſchen Moſaismus und Rabbinismus in Betreff des Urſprunges phyſiſcher Uebel in aller Schärfe hervortritt.

Auf den erſten Anblick muß es nämlich ſehr auffallend erſcheinen, daß die Rabbinen, welche doch der Sünde eine über ihren Träger weit hinausreichende Zerſtörungsmacht überall zugeſtehen, an der Fortpflanzung der natürlichen ſchädlichen Folgen der Sünde Anſtoß nehmen und dieſelben im vorliegenden Falle von der Fortpflanzung der Sünde ſelbſt abhängig machen. Im Grunde aber beruhet dies auf einer andern im Talmud *vorherrſchenden* Anſchauung, wornach alle *phyſiſchen Uebel als göttliche Strafe für begangene Sünden gelten**). Und ſo verliert auch die Zerſtörungsmacht, welche das rabbiniſche Judenthum dem Sünder auch in unmittelbarer Weiſe einräumt, wenigſtens ihren monſtröſen Charakter. Gott läßt es geſchehen, daß das Blut eines Menſchen durch menſchliche Willkür, das heißt nicht in

*) S. Berachoth 5 b und Albo Ikkarim Abſchn. 5.

Folge einer selbstständigen Fügung vergossen werde, wenn und weil der Betroffene verschuldet ist und so durch die eigene Willenskraft die Möglichkeit störender Eingriffe fremder Hände in seine Naturordnung erzeugte. Der Mörder bleibt darum immer noch ein Verbrecher; denn Gott hat ihm in diesem Falle wohl das Vermögen, nimmer aber die Befugniß zur Uebernahme seines Richteramtes verliehen; er brachte ferner eine thatsächliche Störung zu Wege und handelt keineswegs als Werkzeug der Ausführung einer göttlichen Fügung; allein er besitzt dieses Vermögen nicht etwa aus eigener Machtvollkommenheit, sondern in Folge jener Zerstörungsmacht, die der sündige Mensch über sich selbst besitzt und auch Andern in Bezug auf seine Person zur Verfügung stellt, während Gott keineswegs aus der Passivität heraustritt, die That blos duldet, aber lediglich darum duldet, weil er den Sünder, das menschliche Object des Mordes, sein unglückliches Schicksal mit eigener Hand schaffen lassen will und den schädlichen Folgen seines freien Thuns anheimgiebt. Auf talmudischem Boden steht sonach in Hinsicht auf Zerstörungsmacht in einem ganz andern Sinne, als nach der mosaischen Lehre, der mordende Mensch und das reißende Thier auf ein und derselben Linie. Beide handeln weder aus eigener Machtvollkommenheit, noch in göttlichem Auftrage, sondern einzig und allein vermöge der sündigen Gewalt ihres Opfers, und so entströmt der Sünde eine in der That entsetzliche Gewalt, welche die ganze Naturordnung umkehrt, den Menschen ebensowohl dem blinden Triebe ihm untergeordneter Wesen, wie der zügellosen Willkür des Mitmenschen als Beute überliefert, kurz eine Gewalt, welche gleichsam die ganze Schöpfung aus den Fugen reißt (משאברין את העולם), (38) während nach der biblischen Lehre mit ihrer unvergleichlichen ethischen Majestät weder das blinde Naturelement, das ausdrücklich ein Bote Gottes, ein מלאך genannt wird*), noch das Raubthier, noch

*) Ps. 104, 4.

die menſchliche Willkür gegen irgend Jemanden — ſelbſt gegen den Sünder — irgend Etwas ohne göttliche Fügung, ohne göttlichen Auftrag auszurichten vermögen, und die Macht der Zerſtörung im eigentlichen Sinne des Wortes blos dem freiwollenden Menſchen über ſich ſelbſt verliehen worden.

Dieſer ſittlichen Höhe angemeſſen, iſt der Moſaismus weit davon entfernt, den Leidenden ein für alle Mal noch obendrein mit dem tiefen brennenden Schmerze des Schuldbewußtſeins zu beladen. Er lehrt wohl, daß der Sünder zu ſeiner Strafe oft leiden müſſe, ſtellt aber entſchieden in Abrede, daß der Leidende auch immer geſündigt haben müſſe. Das unglückliche Schickſal gilt ihm, inwiefern ſich der Menſch daſſelbe nicht durch eigene und für ihn wohl erkennbare Schuld zugezogen, an und für ſich ſelbſt als eine unergründliche Fügung Gottes und ſeinem Endzwecke nach als Prüfung, als Mittel zur Lebensheiligung; denn das phyſiſche Uebel ſteigert den Trieb nach dem Böſen, führt leicht zum moraliſchen Uebel, macht den Menſchen geneigt, ſich gegen Gott und Menſchen zu vergehen, und wer aus dieſem Kampfe glorreich hervorgeht — der trägt die Krone der Lebensheiligung, die Krone, welche das zerſtreute Iſrael ziert und die ihm das talmudiſche Judenthum vom Haupte geriſſen, um ſeiner ſchwerbeladenen Schulter noch obendrein das erdrückende Joch einer durch Jahrtauſende ungeſühnten Schuld aufzubürden. Der Talmudismus betrachtet das phyſiſche Uebel durchaus als Strafe und eben darum zugleich auch als Mittel zur Tilgung der Sünde; der Moſaismus ſieht in demſelben ein Mittel zum Kampfe gegen die Sünde, zur Heiligung. Die ſcharfe Scheidung des Letztern zwiſchen dem Urſprunge des moraliſchen und dem des zeitlichen Uebels iſt Jenem abhanden gekommen, indem er Beide nicht von Gott, ſondern von Menſchen kommen läßt. (39)

Die bibliſche Lehre von der Natur und dem Zwecke der natürlichen Uebel tritt an zahlloſen Stellen hervor. Gott

läßt Iſrael in der Wüſte umherirren und allerlei Entbehrungen erdulden, um ſeinen Gehorſam gegen das Geſetz zu prüfen (Deuter. 5, 2). Iſrael ſoll nicht ſprechen: mein Weg iſt dem Herrn verborgen, mein Recht geht an meinem Gotte vorüber; es ſoll die Unergründlichkeit der göttlichen Rathſchlüſſe erkennen; nur Knaben ſtraucheln, die auf Gott Hoffenden aber erheben die Schwingen wie der Adler, gehen und ermüden nicht (Jeſ. 40, 27)! Jener Mann des Schmerzes, ein glorreiches Bild der Heiligkeit, verachtet, geſchlagen und verwundet, aber durch ſeine Wunden Anderen Segen ſpendend — er ſoll Samen ſchauen, lange leben und das Gottgewollte glücklich vollführen (Jeſ. 53). Das ganze Buch Job endlich hat gar keine andere Tendenz, als die Darſtellung der reinen Gotteslehre über das natürliche Uebel. Daſſelbe ſtellt 1) das Leiden der Frommen als Gottes unergründliche Fügung hin und läßt den erhabenen Schickſalslenker die Freunde Job's, die dieſem mit aller Gewalt eine Schuld als Grund ſeines trüben Schickſals aufbürden wollten, auf das Schärfſte tadeln (42, 8), wodurch ſich aber der Talmud, der eben die Anſicht der Freunde Job's theilt, gleichwohl nicht hindern ließ, das Leiden Job's ein verſchuldetes zu nennen (Sotah 11 a). Und wie die Frage, warum Gott den Frommen Leiden ſendet, wobei hauptſächlich die Wahl der Perſon, die Verſchiedenheit irdiſcher Loſe in Betracht kommt, mit der Unergründlichkeit Gottes beantwortet wird, ſo iſt ferner 2) der ganze Inhalt des Buches eine Antwort auf die Frage: wozu der Menſch dieſe Leiden benützen ſoll — nämlich zum heldenmüthigen Kampfe gegen das moraliſche Uebel, das ihn dann zu bewältigen droht; zur Entfaltung frommen Gehorſams gegen die göttlichen Fügungen und der unerſchütterlichen Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit, kurz zur Lebensheiligung. Der Satan iſt ein Engel Gottes und ſitzt im Rathe des Allerhöchſten. Eine ſtärkere Negation jenes Satans, der das moraliſche Uebel perſonificirt und als ein von Gott Abgefallener das Menſchengeſchlecht mit unerbittlicher Gewalt beherrſcht, läßt ſich gar

nicht denken. Er erſcheint als Bote Gottes, als Repräſentant des natürlichen Uebels, welcher Job, den bisher von Gott ſo reich Geſegneten, inſofern prüfen ſoll, ob ſeine Frömmigkeit auch im Unglücke nicht wanken werde (1, 9. 10. 11). Wo aber eine Prüfung ſtattfindet, muß auch das glückliche Beſtehen der Prüfung für möglich gehalten werden. Der Menſch kann alſo den Satan, der als natürliches Uebel zugleich den Trieb nach dem moraliſchen Uebel darſtellt, bewältigen, um vom bewältigten Satan ſich heiligen zu laſſen. Das iſt der bibliſche Satan! (40)

Eine andere Phyſiognomie trägt allerdings der Satan in Sachariah 3, 1. 2. Hier zeigen ſich ſchon bedeutende Spuren einer ausländiſchen Atmoſphäre; allein nach Kimchi's Erklärung bezeichnet er blos das Haupt der Feinde des Tempelbaues, die dieſen um jeden Preis zu verhindern ſuchen, und ſelbſt nach der andern Deutung des T. Jonathan erſcheint derſelbe nur als Symbol der vom Hohenprieſter begangenen Sünde, die deſſen Erwählung hindernd in den Weg treten will, als ein Satan, der auf den Ruf Gottes zu Gunſten des Bußfertigen auf immer ſchwindet und den reuigen Hohenprieſter, der ſeine unreinen Gewänder ablegt, zuletzt gerade zum Lichtſohne an der Seite des Weltenherrn verklärt. Alſo auch hier keine Rede von jenem perſiſchen Dualismus, gegen welchen vielmehr die zwei Lichtſöhne eine unverkennbare Anſpielung enthalten. An anderen Orten vollſtreckt der Satan die göttlichen Strafgerichte oder reizt zur ſündigen Handlung, in welchem letztern Falle er wie in Job als Trieb nach dem Böſen — nur ohne Vermittlung des natürlichen Uebels — erſcheint, nicht an ſich böſe, ſondern das Böſe vermöge der menſchlichen Willensfreiheit erzeugend*). Er prüft und ſtraft im Namen Gottes, erzeugt Sünde durch die freie menſchliche Selbſtbeſtimmung und unter Gottes Lenkung, iſt endlich ſelbſt Sünde und weicht durch die

*) Vergl. 2. Sam. 24, 16. 1. Chron. 21, 1.

menschliche Kraft der Wiedererhebung und durch die vergebende Gnade Gottes. Nach dem Allen ist der althebräische Satan entweder ein reiner Engel Gottes oder ein unreines Geschöpf des Menschen und in beiden Fällen Gottes Allmacht und der moralischen Kraft des göttlichen Ebenbildes unterthan; er ist im schlimmsten Falle jener bildliche חטאת, „der an der Thüre lagert, nach dem Menschen gelüstet und von ihm bezwungen werden kann.“

Diesem, das ganze biblische Judenthum durchdringenden Geiste entspricht endlich auch die jehovistische Erzählung von der Schlange, deren Hauptmomente man völlig ignoriren muß, um ihr den furchtbaren moralischen Würger, die Erbsünde, oder auch nur überhaupt den Sündenfall zu vindiciren. Ist nämlich die Schlange das böse Princip, der fluchbeladene Satan, so hätte der Mensch nach Genes. 3, 23 seine Gottähnlichkeit gerade diesem Satan zu verdanken*) und also in ihm seinen höchsten Wohlthäter zu erkennen, wie überhaupt die Auffassung der Schlange als eines Symbols für das böse Princip ebensowenig mit dem mosaischen Grundgedanken der Reinheit aller von Gott geschaffenen Wesen, als besonders mit dem heilbringenden Anblicke der kupfernen Schlange Num. 21, 9 sich verträgt. Hat Gott ferner im buchstäblichen Sinne des Wortes dem Adam den Genuß von den Früchten des Erkenntnißbaumes verboten, und ist durch die Uebertretung dieses Gebotes der Sündenfall entstanden, so muß Folgendes in hohem Grade auffallen: daß nämlich in der ganzen Erzählung der Genuß der verbotenen Früchte niemals als Sünde bezeichnet wird, daß Chava das Gebot auch auf sich bezieht (V. 33) und sogar die Hauptstrafe erleidet, während der göttliche Befehl lediglich an Adam erging, ja der Existenz Chava's voranging, und daß endlich die dem Befehle angefügte Drohung: am Tage deines Essens von demselben wirst du sterben,

*) Vergl. Bohlen Genesis S. 38.

bekanntlich ſich nicht erfüllte. Daß alſo die Bibel weder von einem Satan, noch von einer Erbſünde, noch von einem Sündenfalle überhaupt redet, liegt klar zu Tage. Wovon ſie denn redet? Von der Geneſis des Triebes nach dem Böſen, der den Menſchen erſt zu einem moraliſch handelnden Weſen umſchuf, dann von der Geneſis der menſchlichen Gottähnlichkeit, die in der Erkenntniß des Guten und Böſen beſteht, von einer großen Revolution innerhalb der menſchlichen Natur, womit dieſe aus dem factiſchen Zuſtande der thieriſchen Gebundenheit an den göttlichen Willen, das heißt an den ſelbſterhaltenden Naturtrieb in Folge einer freiwilligen, aber moraliſch indifferenten Verletzung des Naturtriebes heraustrat, dadurch Gutes und Böſes von einander unterſcheiden, auch nach Letzterem gelüſten und zwiſchen Beiden mit moraliſcher Freiheit wählen lernte. Der Jehoviſt betrachtet, wie die Natur überhaupt, ſo auch den Menſchen im Lichte der allmäligen Entfaltung ſeiner Anlagen und läßt ihn daher nicht ſchon aus Gottes Hand mit dem Elohiſten in voller Gottähnlichkeit hervorgehen, ſondern dieſe Gottähnlichkeit blos in potentia gleich von vorn herein ſchon beſitzen, in actu aber erſt durch die eigene Thatkraft erringen, und dieſe Gottähnlichkeit beſteht für ihn nicht im Geiſte mit ſeinen Attributen und namentlich dem freien Willen überhaupt, ſondern in der moraliſchen Willensfreiheit, im Erkennen des Guten und Böſen und in der durch ſolche Erkenntniß bedingten Fähigkeit, das Gute als Gutes zu wählen und das Böſe als Böſes und nicht ſchon vermöge des innern Triebes zu meiden. Die factiſche Losgebundenheit vom Naturtriebe, vermöge welcher der Menſch das in der Naturordnung ſich ihm offenbarende Geſetz Gottes nicht aus innerer Gedrungenheit, ſondern als Gottesgeſetz ehrt und befolgt, gilt dem Jehoviſten für das weſentlichſte Stück der menſchlichen Würde und den ſchärfſten Contraſt zwiſchen dieſer und der thieriſchen Gebundenheit, die dem göttlichen Willen, ohne ihn als ſolchen zu erkennen, Gehorſam leiſtet. Ganz der

bibliſchen Grundanſchauung angemeſſen, wornach jede Sünde ohne Ausnahme die Störung der eigenen Naturordnung zum Ausgangspunkte hat, erwählt ſich nun unſere Erzählung das Verhalten des Menſchen gegen die eigene Naturordnung zum Objecte, um jenen Rieſenſchritt, den das erſte Menſchenpaar für ſich und all ſeine Nachkommen that, zu ſchildern. Urſprünglich, das heißt im Naturzuſtande, beſaß der Menſch wohl ſchon freien Willen, aber ausſchließlich das Verlangen nach dem ſeiner Natur Angemeſſenen. Er vollzog den göttlichen Befehl thierähnlich, inſtinctmäßig. (41) Das ihm Unangemeſſene ſtieß ihn von ſelbſt zurück und der Trieb nach demſelben lag noch in tiefem Schlummer, ſo daß er ſich gar nicht verſucht fühlte, nach dem Schädlichen zu greifen, obgleich dies in ſeiner Macht ſtand. Mitten in Eden ſtanden zwei Bäume, (42) der Baum des Lebens, deſſen heilſame Frucht das Leben verlängerte (43) und ihn eben darum inſtinctartig anzog, und ein anderer Baum, deſſen ſchädliche Frucht das Leben verkürzte und ihn daher in Folge deſſelben ſichern Inſtinctes trotz der einladenden Lieblichkeit (welch eine kunſtvolle Zeichnung!) abſtieß. Er erkannte wohl in dieſem Abgeſtoßenwerden inſofern eine Stimme Gottes, als er ſich als ein Geſchöpf Gottes erkannte, aber dieſe göttliche Stimme galt ihm noch keineswegs als ein göttliches Geſetz; er wußte, daß ſeine natürliche Einrichtung und ſomit auch dieſer mächtige Zug der Natürlichkeit von Gott ſtamme, wußte aber nicht, daß Gott auch Gehorſam gegen dieſen Zug, gegen ſeine Stimme im Menſchen fordere, und glaubte vielmehr, man dürfte Alles thun, was man nur immer thun könnte. Der Begriff eines moraliſchen Dürfens, Nichtdürfens oder Müſſens war für ihn gar nicht vorhanden, und er hielt es auf dieſem Standpunkte ebenſowenig für ſeine Pflicht, von den ihn anziehenden Früchten des Gartens ja zu genießen, als der ihn zurückſtoßenden Früchte ſich zu enthalten. Um zu dieſem Begriffe zu gelangen, mußte er zuvor den Grund der Zurückſtoßung und der Anziehung, nämlich die Schädlichkeit der einen und

die Heilſamkeit der andern Frucht als verpflichtend kennen lernen, mußte ſich die Stimme Gottes zum Geſetze erheben, der Ruf: „iß von dieſer und nicht von jener Frucht!“ — in das Gebot verwandeln: du ſollſt! Eine ſolche Erkenntniß des Guten und Böſen war aber einzig und allein auf dem Wege der Erfahrung, durch den factiſchen Genuß der ſchädlichen Frucht zu erlangen. Er vollzog nun in der That ſeine erhabene Beſtimmung; er aß von der ſchädlichen Frucht — und hiermit war die ungeheuere Metamorphoſe vollendet. Er empfand die Schädlichkeit und die Reue entſtand, die Gewiſſensflamme und mit ihr die Offenbarung des Gottesgeſetzes. Dieſelbe Vernunft, die vor der verhängnißvollen That die Stimme Gottes, die Stimme des Inſtinctes durch die Schädlichkeit der Frucht und mit den Worten כי ביום אכלך ממנו מות תמות erklärte, ohne aber hierin noch ein Verbot zu erblicken, ſie ſprach jetzt: du hätteſt nicht eſſen ſollen, nicht ſollen, und damit war der bis dahin verſchloſſene moraliſche Begriff erſchloſſen, ganz dem Entwickelungsgange der menſchlichen Natur im Allgemeinen angemeſſen, wornach heute noch dem Kinde der erſte Strahl der ethiſchen Erkenntniß aus der Reue aufdämmert. Die nachtheiligen Folgen des Genuſſes lehrten ihn, was gut und böſe ſei, das Vorhandenſein eines Ja- und Nichtſollens, einer moraliſchen Sphäre neben der phyſiſchen des Ja- und Nichtkönnens, und nun erſt wurde in der begangenen That eine bewußtloſe Uebertretung des Gottesgeſetzes von ihm erkannt. Mit dem Genuſſe der wohlſchmeckenden böſen Frucht war aber zugleich auch der bis dahin ſchlummernde Trieb nach dem Böſen erwacht und ſo geſellte ſich zu der Erkenntniß des Guten und Böſen auch noch die Fähigkeit, der moraliſchen Erwählung zwiſchen Gutem und Böſem, die Fähigkeit, zu ſündigen, resp. ſich zu heiligen. Die Stufe der Gottähnlichkeit iſt errungen, der Naturzuſtand verlaſſen, und nun kommen alle Attribute der Cultur zum Vorſchein, die geſchlechtliche Schamhaftigkeit, die Verweich-

lichung, die Beſchwerlichkeit der Arbeit, das Verlangen nach dem Uebermaße, die Schmerzhaftigkeit des Kindergebährens, und endlich der lebensverkürzende Kampf (3, 7. 16. 19. 22. 6, 3). (44) Des Kampfes müde, ſehnt ſich der Menſch wieder zurück nach dem verlaſſenen Eden, aber die Cherubim Gottes verſperren ihm den Weg auf immer; er ſoll den Frieden durch den Kampf ſich erringen und ſo das Verlorene in verklärter Geſtalt wiedererobern. Als Stifter dieſer, die ganze menſchliche Natur umwandelnden Erſchütterung wird das Symbol des Heils im alten Aegypten und bei verſchiedenen alten Völkern — die ſchlaue (nicht die unreine) Schlange redend aufgeführt, die dem Weibe vorſpiegelt, Gottesſtimme ſei für den Menſchen noch kein Gottesgeſetz, dieſen zur bewußtloſen Uebertretung des Geſetzes verleitet und darum trotz der geſpendeten Wohlthat zum Kriechen auf dem Bauche und zum Eſſen des Staubes verurtheilt wird. In Wahrheit war aber die ſchlaue Schlange kein anderer, als der frei wollende, die Schranken des Inſtinkts durchbrechende Menſchengeiſt, (45) der mit gewaltigem Flügelſchlag das enge Gehäuſe eines thieriſchen Friedens zerbrach, um fortan ungehindert den Aufſchwung zum heißen Kampfe um Heiligung nehmen zu können. Das ganze herrliche Gemälde durchdringt ein Zug der Wehmuth, ja faſt der Trauer — wie er eben das ſich zurückſehnende, ruheloſe Menſchenherz durchdringt. Der Elohiſt würde anders gezeichnet haben, weniger glühend, einfacher, ohne allen Anſtrich von Sentimentalität und mit cyclopiſcher Urkraft. Der Jehoviſt malt mit dem Gemüthe und darum das Eden der Kindheit mit reizenderen Farben als das hochliegende Neſt, worin der Geiſtesadler horſtet; aber er ſelbſt ſteht auf dem Gipfel der Anhöhe, hört dort Gottes Stimme rufen: der Menſch iſt wie Unſer-Einer geworden, zu erkennen Gutes und Böſes, und trauert nur darüber, daß das Lieblichere nicht auch das Beſſere!

Sechstes Kapitel.

Sühne und Opfer.

Es gehört ohne Zweifel zu den erfreulichſten Fortſchritten der theologiſchen Wiſſenſchaft, daß das Opfer allgemein als Mittelpunkt des geſammten moſaiſchen Cultus angeſehen wird und ebenſowohl die verflachende, ſchon von Nachmanides ſiegreich bekämpfte Accommodationstheorie des Maimonides, als jene ſeichtrationaliſtiſche Anſchauung, die in Folge ihres Unvermögens, in den Geiſt des Gottesgeſetzes einzudringen, in den bibliſchen Opfergeſetzen bald pures Heidenthum, bald „Kleingeiſterei und Mückenſeigerei“ erblicken will, nur noch zu den veralteten Anſichten zählen. Die Synagoge hat in der That zwar das Verſtändniß, niemals aber das Bewußtſein der hohen Würde des Opfercultus verloren, dieſem vielmehr die ganze Gebetsordnung nachgebildet und faſt ausſchließlich ihr ewiges Anklammern an Jeruſalem, ihre endloſe Wehklage über den Verluſt des Tempels, Altars, Prieſters und Opfers als ihres vermeintlich eigentlichen Lebenselementes zu verdanken; ſie fühlte ohne Unterlaß die Wichtigkeit des Opfers, nur ohne dieſelbe zu erkennen, ohne den zu Grunde liegenden ewig wahren Gedanken zu erfaſſen und von der ſymboliſchen und darum vergänglichen Hülle zu unterſcheiden. (46)

Trotz der Anerkennung aber, die ſich das moſaiſche Opfer errungen, ſucht man immer noch vergeblich nach einem Principe deſſelben, das dem Geiſte des Moſaismus entſpräche. Vielmehr herrſcht in dieſem Punkte als nothwendige Folge der falſchen Auffaſſung deſſen, was auf bibliſchem Boden das Princip des Böſen ausmacht, fortwährend eine nicht geringe Verwirrung oder doch ſyſtematiſche Verkehrtheit, wornach eben-

sowenig die einzelnen Opfergattungen, als deren gegenseitiges Verhältniß eine richtige Beurtheilung finden und in beiden Beziehungen die bedeutsamsten Momente theils völlig übersehen, theils absichtlich ignorirt, theils geradezu — dem sonst angestimmten Tone der Zuversichtlichkeit unbeschadet — als unlösbare Probleme hingestellt werden. Das Speiseopfer endlich wird als der geringsten Opfergattung angehörend, entweder ganz bei Seite geworfen, oder höchstens einer äußerst flüchtigen Beachtung gewürdigt, wozu freilich die großen Schwierigkeiten, die es der falschen Betrachtungsweise und insbesondere der mystischen Spielerei mit dem Opferblute darbietet, nicht wenig beitragen mögen. Und doch gewährt das Speiseopfer gerade die reichlichste Ausbeute für das richtige Verständniß des betreffenden Gesammtcultus, indem seine zahlreichen Variationen einen reichen Schatz aufschließender Gedanken enthalten, und sein von den Rabbinen wohl erkannter vorwiegender Charakter der Begleitung bestimmter animalischer Opfer*) es vorzugsweise zum Commentar der Begleiteten und der Nichtbegleiteten geeignet machen. Mit welcher Leichtigkeit hierbei verfahren wird, mag vorläufig ein eclatantes Beispiel belegen. Bähr, derselbe scharfsinnige Gelehrte, der sich um die Würdigung des biblischen Opfercultus unstreitig die größten Verdienste erworben, aber darum nichtsdestoweniger, überall von derselben Lieblingsidee getrieben, diesem Cultus einen völlig fremdartigen und vom Mosaismus entschieden verworfenen Grundgedanken unterschob, äußert sich (Symb. II. 215 und 311) über die Speiseopfer in folgender Weise: „Sie" — die Speiseopfer" — „sind mit letzteren" — den blutigen Opfern — „zu Einem Ganzen verbunden, jedoch ihnen ganz untergeordnet, eine ... von ihnen abhängige Zugabe oder Zuthat. „Die genaue Verbindung vorerst zu einem Ganzen setzt vor-

*) Maimonides in der Vorrede zum Commentar der Mischna Menachoth nennt die auf animalische Opfer folgenden Speiseopfer תכסיסי קרבן.

„aus, daß ihre Grundidee keine absolut verschiedene von der „der blutigen Opfer sein kann, sondern eine verwandte, „parallele ist. Dies zeigt sich auch gewissermaßen schon äußer„lich; dem Leib — Fleisch des Thieres — steht gegenüber „das Brod ...; seinem Fett ... das Oel, seinem Blute der „rothe Wein, welcher wie dieses um den Altar gegossen wird. „Vermöge dieser Verwandtschaft konnte denn auch in beson„deren Fällen ... das unblutige Opfer Substitut des bluti„gen sein. Nach den Rabbinen war dies" (das Gießen des Weins um den Altar) „die letzte Handlung beim Opfern überhaupt; auch geben sie an, daß der Wein vom Priester „sei gesalzen worden." Zum Unglücke für diese ganze Theorie hat aber gerade jenes Speiseopfer Levit. 5, 11., welches einzig und allein als wirkliches Substitut eines animalischen und zwar des Sühnopfers auftritt, weder Oel noch Wein, also weder Fett noch Blut, wie der Wein überhaupt niemals dem selbstständigen Speiseopfer oder dem animalischen Sünd- und Schuldenopfer, sondern nach Num. (15, 5—7) ausschließlich dem Ganz- und Friedensopfer, bei welchen doch das sühnende Element selbst auf Bähr's Standpunkt jedenfalls weniger stark hervortritt, zukommt. Ebensowenig wird der Wein nach den Rabbinen gesalzen. Vielmehr sprechen sie das Gegentheil aus, daß nämlich Wein und Blut und Opferholz nicht gesalzen werden *). Auf das Feuer wurde der Wein allerdings ebensowenig wie das Blut gegossen, aber nur aus dem einfachen Grunde, daß die Flüssigkeit das Feuer leicht löschen konnte**), während dagegen der Wein niemals wie das Blut des Sündenopfers Gegenstand des Haupt-Sühnactes, nämlich der Sprengung gegen die Altarhörner wurde. Solchen Belegen gegenüber wird wohl Niemand die vom Gesetze völlig ignorirte und blos apokryphische Weinröthe, die von Bähr selbst nur

*) S. Menachoth 20 a. 21 a. Maim. Issure Hamisbeach 5, 11 und Kesef Mischneh zu Maaseh Hakarbanoth 16, 4.

**) S. Abarbanel zu Levit. 7, 11.

beiläufig erwähnt wird und ihren Grund offenbar blos in dem höhern Werthe des rothen Weines hat, für die betreffende Parallele zwischen Wein und Blut geltend machen wollen. Ja Bähr geht in seiner Verkennung des Speiseopfers so weit, demselben mit alleiniger Ausnahme der Bestimmung Levit. 5, 11., wo das vegetabilische Opfer ausnahmsweise als Substitut des animalischen erscheint, sonst alle und jede Selbstständigkeit abzusprechen und die entgegenstehende Ansicht eine irrige zu nennen (Symb. II. 199 Anmerkung). Er hätte sich aber nur in der Bibel umsehen dürfen, um *seine* Ansicht als die irrige zu erkennen. Das tägliche Speiseopfer des Hohenpriesters, wie die Minchah des verdächtigen Weibes (Levit. 6, 12. Num. 5) sind weder mit einem animalischen Opfer verbunden, noch dessen Substitute. Ebenso handelt Levit. 2, 1—7 nur von *freiwilligen* und somit *selbstständigen* Speiseopfern, da die betreffenden Vorschriften V. 1—3 von Mehl in *rohem* Zustande handeln, das begleitende Speiseopfer immer בלולה בשמן sein muß, und ferner in V. 4—7 theils der Anzahl der Brode, theils dem Namen מנחה nach auf kein einziges Speiseopfer in Gemeinschaft mit einem animalischen Opfer passen.

Nach dieser Vorausschickung schreiten wir endlich zur stufenweisen Entwickelung unserer Ueberzeugung in Betreff des moralischen Opfers, vor Allem aber zur Beleuchtung der Bährischen Theorie in ihren Grundmomenten.

I.

Wesen und Begriff der biblischen Sühne.

Das eigentliche *Object* der Sühne im Menschen kann überall unmöglich ein Anderes sein, als der נפש, die animalische Lebenskraft. Darüber spricht sich die Schrift — wie bereits Bähr, Symb. II. 199 dargethan — ganz unzweideutig in Levit. 17, 11 aus: „*der Nepheſch des Fleiſches iſt im Blute und ich habe auch daſſelbe für den Altar gegeben, euern Nepheſch zu ſühnen, denn*

das Blut sühnt durch den Nepheſch.“ Ebenſowenig läßt dieſe Stelle noch irgend einen Zweifel übrig über den thieriſchen Factor der Sühne und die ſtellvertretende Natur des Opfers. Der thieriſche Nepheſch ſühnt den menſchlichen. Worin aber das Moment der Stellvertretung und deren unmittelbarer Endzweck oder mit anderen Worten — das Weſen der Sühne beſteht, darüber wird hier kein Aufſchluß gegeben, weil auf dieſe Frage nur der Geiſt des Moſaismus und vor Allem deſſen Vorſtellung vom Urſprunge und Weſen der Sünde antworten kann. (47) Soviel nämlich ſteht gleich von vorne herein feſt, daß die moſaiſche Sühne, als einzig und allein auf den ſündigen Menſchen gerichtet, die Sünde — das an ſich Böſe im Menſchen, ob nun als That oder als Zuſtand gedacht, in höchſtmöglichem Grade entfernen will und daß ſomit all jene Unterſuchungen über den bibliſchen Sühnebegriff, welche die bibliſche Lehre über die Natur des Böſen nicht zum Ausgangspunkte nehmen, in die Irre ſchweifen müſſen. Bähr geht daher gewiß von einem ganz richtigen Geſichtspunkte aus, wenn ſeine Opfertheorie (Symb. II. 208) mit der Darſtellung des moſaiſchen Princips des Böſen beginnt und dieſes als Grund- und Eckſtein des ganzen Gebäudes betrachtet. Gleichwohl aber beruht dieſes, wie bereits erwähnt, auf einer durchaus unhaltbaren Grundlage, auf der Annahme einer an ſich unreinen ἐπιθυμία des moſaiſchen Nepheſch, einer Anſicht, die auf eine völlig aus der Luft gegriffene und noch überdies für die daraus gezogene Conſequenz ganz indifferente Erklärung des Nepheſch als eines Selbſtiſchen ſich gründet. Doch ſehen wir einen Augenblick hiervon ab, um die betreffende Theorie weiter zu verfolgen und den bibliſchen Opfercultus ſelber darüber entſcheiden zu laſſen. Nach dieſer Theorie beſteht die Sühne aus zwei Momenten, dem der ſymboliſchen Parallelisirung zwiſchen dem thieriſchen und menſchlichen Nepheſch einerſeits und andererſeits dem der ſacramentaliſchen Gegenüberſtellung zwiſchen dem thieriſchen und menſchlichen Nepheſch. Vermöge der ſymboliſchen Eigenſchaft des

Opfers wird das selbstische und als solches von Gott trennende Leben im Menschen in den Tod gegeben und eben durch dieses seelische ἀποθανεῖν das wahre, weil mit Gott verbundene Leben erzielt. Zu diesem mehr negativen Momente des Hin- und Aufgebens an Gott, der Abtödtung des Seelischen und eo ipso Selbstischen muß aber zur Erzielung der Sühne noch das andere positive Moment der Auf- und Annahme von Seiten Jehovah's, der Mittheilung des wahren Lebens, das heißt der Heiligung hinzutreten, und dieser geheimnißvolle Act verleiht dem Opfer den sacramentalen Charakter; denn er kann nur durch ein außer dem zu Sühnenden Vorhandenes, ja ihm Fremdes und Entgegengesetztes, nicht aber durch den Menschen selbst, der das Princip der Heiligung nicht in sich trägt, zu Wege gebracht werden. Das Wesen der Sühne ist sonach der Tod des selbstischen, das heißt seelischen Lebens durch dessen Hingabe an Gott und der Empfang des wahren Lebens von Gott. Zur Beseitigung des höchst auffallenden Umstandes, daß die Schrift das untergeordnete negative Moment der symbolischen Stellvertretung in der angeführten Stelle so scharf hervorhebt, das positive und weit wichtigere des Sacraments dagegen mit völligem Schweigen übergeht, will Bähr in den Worten: „Ich habe es — das Blut — euch gegeben, zu sühnen euere Seelen" den sacramentalen Character ganz besonders hervorgehoben sehen. Abermals eine Stütze, nicht besser und nicht schlechter, als die sündige Selbstheit! Eines dagegen läßt Bähr unerwähnt, was er selbst gegen die von ihm (Symb. II. 278) juridisch genannte Ansicht, wornach das Thier die Todesstrafe des Sünders übernimmt, geltend macht: daß nämlich das Tödten, das Schlachten des Thieres ein Laie anstatt des Priesters vornimmt. Die Sühne symbolisirt zwar nicht das Sterben überhaupt, sondern das Sterben der selbstischen Seele, welche dem Blute innewohnt, und culminirt im Besprengen des Altars mit dem thierischen Blute; allein auch für dieses Sterben ist der Act der Tödtung der thierischen

Seele ſelber unſtreitig von der wichtigſten ſymboliſchen Bedeutung und in keinem Falle dürfte eine ſo bedeutſame Handlung aus dem Kreiſe prieſterlicher Verrichtungen, der weit Geringeres umfaßt, ausgeſchloſſen werden. Für das negative Moment, das die Grundlage des poſitiven bildet, bleibt ja doch immer das „in den Tod gehen des Thierblutes“ der einzig wahrhaft bezeichnende Ausdruck; dieſer Tod tritt aber keineswegs mit dem Blutſprengen, ſondern eben mit dem Schlachten ein, und ohne Zweifel würde das Schlachten auf dem Altare als das paſſende Symbol des ſeeliſchen ἀποθανεῖν erſcheinen*). Eine Vertauſchung der Rollen zwiſchen dem Thiere und dem Opfernden — wird ferner ibid. 211 behauptet — könne nicht ſtattfinden, die Stellvertretung bliebe immer nur eine ſymboliſche, und „der Opferact erſchiene leer und vergeblich, wenn das von ihm Dargeſtellte Seitens des Opfernden nicht wirklich geſchah.“ Die Wirkſamkeit des Opfers bleibt alſo immer von der thatſächlichen Abtödtung des unreinen Nepheſch abhängig, folglich muß eine ſolche Abtödtung auch in der Macht des Menſchen liegen — und dennoch ſoll dieſer das Princip der Heiligung, das heißt der Verbindung mit Gott nicht in ſich ſelbſt tragen und ſchon vermöge ſeines im göttlichen Ebenbilde geſchaffenen Weſens beſitzen — nein! das Sacrament muß aushelfen! Dem einen Theile des Sühnactes nach iſt das Thierblut nichts weiter, als eben — Thierblut, ein bloßes Sinnbild für den ſinnlich gebundenen Menſchen, dem andern Theile nach dagegen iſt daſſelbe in Folge einer wunderbaren Verwandlung ein geheimnißvolles, überſchwengliches Heilmittel, woran Gott ſelber in Bezug auf die Auf- und Annahme des reuigen und die ſelbſtiſche Seele abtödtenden Sünders ſeine unermeßliche Gnade bindet! Man muß in der That nicht wenig erſtaunen über die Annahme einer ſolchen Metamorphoſe, die ſich auf nichts weiter zu ſtützen weiß, als auf die einfachen Schriftworte: „Ich habe

*) Abraham wollte ſeinen Sohn in der That auf dem Altare ſchlachten (Geneſ. 22, 9. 10.).

es (das Blut) euch gegeben zur Sühne euerer Seelen.“ Auf dieſen Beweis hin wird ferner im Namen deſſelben Moſaismus, der den Iſraeliten überall zur Lebensheiligung nach dem Vorbilde der göttlichen Heiligkeit auffordert, der Grundſatz ausgeſprochen: das zu Sühnende müſſe vom Sühnmittel verſchieden ſein. Ja wohl! Nehmen wir an, das zu Sühnende ſei die Sünde und der thatkräftige bußfertige Sinn das Sühnmittel, ſo ſind beide ſicherlich verſchieden und dennoch im Menſchen ſelbſt wurzelnd! Merkwürdiger Weiſe ſoll ferner das Verbot, Menſchenblut zum Zwecke der Sühne zu vergießen, nach Bähr einen Beleg für die Unreinheit dieſes Blutes liefern, für die Sündenhaftigkeit des Menſchen, anſtatt umgekehrt die hohe Dignität ſelbſt des animaliſchen Lebens im Menſchen zu bezeugen, dem Gott blos das Thier zum Zwecke der Sühne, wie zum Genuſſe überhaupt überlaſſen. Dem auf natürlichem Wege erfolgenden Tode nicht etwa blos des vorzugsweiſe Frommen, ſondern zunächſt gerade des ſündigen Menſchen, inwiefern er nach der Sühne verlangt, wird von den Rabbinen in der That die vollſte Sühnkraft zugeſchrieben, indem ſie ausdrücklich מיתה ויום הכפורים in Verbindung mit תשובה als ſühnend hinſtellen und ſelbſt den der gerichtlichen Tödtung Verfallenen vor der Vollſtreckung des Urtheils עונותי כפרה על כל מיתתי תהא ſprechen laſſen (Joma 85 b. Sanhedrin 43 b), und jedenfalls hätte die Unzuläſſigkeit dieſer Sühne durch das eigene Blut auf moſaiſchem Standpunkte zuvor nachgewieſen werden müſſen, um die Verwandlung eines ſo einfachen Motivs, wie das des betreffenden Verbots, in ſein gerades Gegentheil irgendwie zu rechtfertigen. Ja Bähr ſpricht ſogar von einem Verbote, das eigene Blut zu irgend einem religiöſen Zwecke zu vergießen, während die Schrift gerade zum höchſten religiöſen Zwecke, zum Bündniſſe mit Gott, ein ſolches Blutvergießen nicht blos zuläßt, ſondern bei Strafe der Ausrottung gebietet, nämlich die Beſchneidung, wobei das unreine Menſchenblut geradezu ein Siegel des göttlichen Bundes wird. Oder ſoll die Unreinheit etwa

blos zum Vergießen des eigenen Blutes, nicht zu dem eines fremden Blutes zu religiösen Zwecken untauglich machen? Eine solche an sich völlig principienlose Unterscheidung könnte doch immer nur das Vergießen fremden Menschenblutes zur eigenen Heiligung, nimmer aber — wie bei der Beschneidung — zur Heiligung des Objectes der blutvergießenden That statuiren. Einschnitte wegen eines Todten (Levit. 19, 28) darf man sicherlich ebensowenig von Andern sich machen lassen, als selbst an sich vornehmen. Die Beschneidung dagegen wird nicht nur am bewußtlosen Kinde, sondern nach dem Beispiele Abrahams, der Israeliten nach der Ueberschreitung des Jordans und überhaupt aller Proselyten auch am Erwachsenen und in dessen Auftrag vollzogen. Daß aber „der Opfernde den Sühnact mit dem Blute nicht einmal selber vornehmen, sondern dies in allen Fällen ohne Ausnahme dem im Namen Jehovahs handelnden Priester überlassen mußte," beweist nicht mehr und nicht weniger als die Abordnung der Priester vermöge ihrer höhern Heiligkeit zur Verrichtung der heiligsten symbolischen Handlungen für Israel, keineswegs aber das Vorhandensein des Sühnmittels außer dem zu Sühnenden, den sacramentalen Charakter des Opfers. Freilich muß das Sühnmittel „ein von Gott Abgeordnetes und Erwähltes" sein, aber der Gegenstand der Erwählung muß als solcher noch keineswegs außer dem zu Sühnenden gedacht werden. Selbst die Verkünder der unreinen ἐπιθυμία können ja dem Menschen einen an sich reinen und nach Gott strebenden Geist nicht absprechen, von welchem eben durch die ihm göttlich eingepflanzte Kraft ohne jeden sacramentalen Vorgang die Abtödtung des unreinen Nephesch, die Grundlage der sühnenden Wirksamkeit, ausgehet. Warum sollte nun die göttliche Abordnung und Erwählung des Geistes, die diesen zur theilweisen und so wesentlichen Vermittelung der Sühne befähigt, für die gänzliche Uebernahme der Vermittelung nicht ausreichen, warum die Kraft, welche den Sieg halb erringt, ihn nicht ganz erringen können? Muß doch auch auf sacramentalem Stand-

punkte zugegeben werden, daß die Factoren der Auf- und Annahme des Sacramentes, ebensowenig als die des symbolischen Moments; der Hingabe des seelischen Lebens an Gott, durchaus rein und sündenlos sein müssen, indem der sündige Priester für sich selbst das sühnende Opfer darbringt (Levit. 3 und 16). Die ausschließliche Befähigung des priesterlichen Stammes zum Opferdienste läßt um so weniger auf die sacramentale Bedeutung des Opfers schließen, als die gewiß nicht sacramentale Rein- oder Unreinsprechung bei נגעי אדם ובהים (Levit. 13 und 14) gleichfalls ausschließlich dem Priester zukommt und ferner die Bundesopfer nach der sinaitischen Gesetzgebung, die doch gewiß auf eine Wichtigkeit und Heiligkeit ersten Ranges Anspruch machen dürfen, von keinem Mitgliede eines besonders erwählten Stammes, sondern von den Jünglingen Israels im Allgemeinen dargebracht wurden (Exod. 24, 5)*). Der mosaische Universalismus widerstrebt vielmehr seiner innersten Natur nach jeder Art von absoluter oder gar sacramentaler Erwählung eines besonderen menschlichen Stammes vor allen übrigen, und selbst der rabbinische Particularismus, dessen Lebensprincip allerdings die absolute Erwählung bildet, denkt gleichwohl an die sacramentale so wenig, daß der Talmud darüber abhandelt, ob die Priester als von Gott oder von Israel Bevollmächtigte die Opferfunctionen üben, und sogar der Hoheprieſter in Betreff der Opferhandlungen am Versöhnungstage mit den Worten beeidigt wurde: אישי כהן גדול אנו שלוחי בית דין ואתה שלוחינו ושליח ב"ד משביעין אנו עליך**). Pure Willkür ist es aber vollends, auf dem sacramentalen Standpunkte dasselbe Sühnmittel, das einerseits

*) Selbst nach der, übrigens keineswegs genügend motivirten Erklärung des Targum Onkelos ושלח יח בוכרי בני ישראל kann hier ebensowenig, wie in Hinsicht auf die Bevorzugung der Erstlinge bei Früchten und Thieren, von einer sacramentalen Erwählung die Rede sein, zumal diese einen blos momentanen Charakter an sich trug.

**) Vergl. Joma 18b u. Nedarim 35b.

nur außer dem zu Sühnenden vorhanden ſein kann, andererſeits wieder als ein ſolches hinzuſtellen, das doch wieder „kein ihm (dem zu Sühnenden) abſolut fremdes ſein darf“ und zuletzt gar noch das überſchwengliche moſaiſche Opfer, das heilige Sacrament, — ein Unvollkommenes und Aeußerliches genannt wird. Ein unvollkommenes Sacrament iſt — eine viereckigte Kugel, und wenn die Propheten, auf die ſich Bähr beruft, einen nur ſo geringen Werth auf das Thieropfer legen, ſo erſcheint dies eben als der ſtärkſte Beleg ihrer rein ſymboliſchen und jede ſacramentale Bedeutung ausſchließenden Auffaſſung des moſaiſchen Thieropfers. Jeden noch ſo leiſen Zweifel an der Unrichtigkeit der von Bähr aufgeſtellten Opfertheorie muß aber endlich die bibliſche Beſtimmung (Levit. 22, 25. Num. 15, 26. 29.) überwinden, wornach am Sündenopfer auch der נר, der in keinem Falle zur theokratiſchen Gemeinſchaft gehörende Fremdling ſich betheiligt und ferner vom בן נכר, von einem vollſtändigen Heiden ohne allen Anſtand Ganz- und Friedensopfer, die doch nach der betreffenden Theorie ebenſo wie Sünd- und Schuldopfer die Sühne zum Mittelpunkte haben und ſacramentaler Natur ſind, angenommen werden dürfen. Ein Fremdling, ja ein Götzendiener — Theilhaber am Sacramente! Ebenſo gut könnte Bähr der chriſtlichen Kirche zumuthen, einem Nichtchriſten den Mitgenuß des Abendmahls zu geſtatten.

Was iſt nun aber in der That das Weſen und der Zweck der moſaiſchen Sühne? Nach der bisherigen Darlegung des Moſaismus läßt ſich die Frage leicht beantworten. Die Sünde — חטא — iſt Störung des eigenen Naturlebens, des Gleichgewichts zwiſchen der animaliſchen und geiſtigen Kraft im Menſchen. Die Sühne (כפרה) kann alſo nichts Anderes ſein, als die Aufhebung dieſes abnormen Zuſtandes durch die Weihe des ſündigen Nepheſch an Gott. Der Nepheſch, zwar an ſich rein, aber vermöge des ihm eigenen Triebes nach dem Böſen, Schöpfer der Sünde, erſcheint eben darum als eigentliches Object der Sühne. Durch

die vom Nepheſch ausgehende Störung, das heißt innere und erſte Sündenthat, geräth nicht blos er ſelbſt, ſondern das Herz, der Menſch in ſeiner Totalität, in einen ſündenhaften Zuſtand. Dieſer ſündenhafte Zuſtand wird nun durch die mit dem Sprengen des Blutes gegen den göttlichen Altar ſymboliſirte Weihe des eigenen Nepheſch zum Dienſte Gottes wieder aufgehoben. Dies einzig und allein iſt der Begriff der כפרה, die auch bei lebloſen Gegenſtänden, wie z. B. beim Altare als Befreiung vom Lücken- und Fehlerhaften und Rückkehr in den normalen Zuſtand erſcheint; allein mit dem ſündenhaften Zuſtande iſt noch keinesweges die Sündenthat, die Verſchuldung aufgehoben. Die כפרה vermag nur Wiederherſtellung, Rückkehr zur Pflicht, moraliſche Wiedergeneſung zu bewirken, nicht aber die geſchehene Pflichtwidrigkeit ungeſchehen zu machen. Letztere, die Sünde, kann daher nur durch einen, mittelſt der כפרה, das heißt der bußfertigen Weihe erzeugten Act der göttlichen Verzeihung (סליחה), der in der Bibel ausdrücklich von כפרה getrennt, und als Folge der Letzteren hingeſtellt wird, in ihren ſchädlichen Folgen getilgt werden, und die Verſchuldung der Sündenthat kann nur inſofern als Object der כפרה vorkommen, als dieſe die göttliche Verzeihung bedingt und vermittelt. Die mit der innern Störung des Sünders eintretende Verſchuldung gegen Gott bedarf aber auch nur der סליחה, der כפרה dagegen ebenſowenig als die Verſchuldung gegen Gott und Menſchen, welche dann ſtattfindet, wenn Jener oder Dieſer als Object der Sünde erwählt werden; denn wo keine Lücke, keine Störung vorhanden iſt, kann nichts geſühnt, nichts wiederhergeſtellt werden, und es wurde bereits oben erkannt, daß auf moſaiſchem Standpunkte der Sünder ſchlechterdings keinerlei Unordnung in Gottes Natur*) hervorzurufen, ja nicht einmal ſeinem Mitmenſchen gegen die göttliche Anordnung das Geringſte zu ſchaden vermag,

*) Vergl. Job. 35, 6. אם חטאת מה תפעל בו.

indem er trotz seiner Willensfreiheit — in der Ausführung seiner sträflichen Absicht gegen den Nächsten blos als Werkzeug göttlicher Fügungen handelt. In letzterer Hinsicht ist nur Eine Sühne denkbar und nach Maßgabe der Kraft des Verschuldeten auch wirklich vorgeschrieben, nämlich die Wiedererstattung; allein diese in vielen Fällen ohnehin entweder ganz unmögliche oder doch blos unvollständige Sühne ist im Grunde gar keine Wiederherstellung des normalen Zustandes für den Verletzten und als rein äußerliche Handlung in keinem Falle Gegenstand des symbolischen Opfers. Der Mensch ist blos auf seinem eigenen moralischen Gebiete vollkommen Herr und Meister; hier allein kann er vermöge der ihm verliehenen Willensfreiheit jede entstandene Lücke wieder ganz ersetzen; nimmermehr aber steht es in seiner Macht, die Spuren einer Jemanden von ihm zugefügten Beleidigung vom Grunde aus zu tilgen. Die Wiedererstattung, im Falle eines Mordes und der Verletzung höherer Güter an sich unmöglich, ist selbst im Falle der bloßen Verletzung an ersetzbaren Gütern nur ein negatives Moment, ein Aufhören, die Beschädigung positiv fortzusetzen; aber diese Beschädigung in all' ihren Wirkungen zu paralysiren — vermag nur Gott, nicht aber der Schuldige, selbst nicht bei vergütender Vermehrung des geraubten Gutes; sie ist für den Verletzten ein göttliches Verhängniß und der Sühne von Seiten des Schuldigen — gerade wie die Verschuldung gegen Gott — ebensowenig bedürftig, als fähig. Ja im Grunde kann der Mensch nur sich selbst an Gott und Mitmenschen verschulden, nimmer aber gegen Gott und Mitmenschen sich verschulden. Nur in Bezug auf die eigene Person als Object der Sünde sind ihm auch äußerliche störende Eingriffe gestattet und hier herrscht allerdings ein Bedürfniß nach Sühne, aber gleichfalls ohne Vermögen, dasselbe zu befriedigen, ein Vermögen, das ausschließlich auf dem Gebiete des innern moralischen Lebens unverkümmert waltet.

Für dieſen moſaiſchen Gedanken der Sühne ſind folgende drei Momente zu beachten. Die Schrift gebraucht 1) die Accuſativform lediglich in Bezug auf den Sünder ſelber als Object der ſündigen Handlung*), wo dagegen Gott oder Mitmenſchen als ein ſolches Object auftreten, bezeichnet ſie das Verhältniß der Sünde zum Objecte immer mit בו oder אל, wie חטא לה׳ ולעבדיו, אל החטאו בילד u. ſ. w., das heißt in Hinſicht, niemals aber חטא את ה׳ oder את רעהו; ſie kennt 2) weder Gott, noch Mitmenſchen als Gegenſtand der כפרה, wenn die Verſchuldung gegen dieſelben oder richtiger an denſelben ſtattfindet; nur der Sünder ſelbſt gilt ihr unter allen Umſtänden als der zu Sühnende; endlich 3) läßt der Pentateuch in Bezug auf das ſündige Individuum den verzeihenden Gott (סֹלֵחַ) nicht Ein Mal als Sühner (מְכַפֵּר) erſcheinen, ſondern die Sühne nur entweder vom Prieſter oder vom Opferblut ausgehen, und nur einige wenige Stellen in nachmoſaiſchen bibliſchen Schriften — was für die bibliſche Kritik nicht ohne Wichtigkeit ſein dürfte — machen in dieſer Hinſicht eine Ausnahme, (48) wobei die כפרה offenbar vermöge ihres cauſalen Zuſammenhanges mit der סליחה die Letztere vertritt oder gar, wie im Rabbinismus, beide vom Moſaismus ſtreng geſchiedene Begriffe völlig in einander aufgehen. Die wirkliche Sühne, die Widerherſtellung des geſtörten innern Lebens, welche die Weihe des menſchlichen Nepheſch an Gott einzig und allein bewirkt, kann nur vom Sünder ſelbſt ausgehen; er iſt zugleich das eigentliche Subject und Object der Sühne. Auf moſaiſchem Standpunkte kann nur der ſündige Menſch ſelber ſich ſühnen. Die ſymboliſche Sühne allein, die Weihe des thieriſchen Nepheſch, das heißt Blutes an Gott, vollzieht entweder das vom Sünder dargebrachte Opfer oder der im Namen und im Auftrage des Opfernden handelnde Prieſter, der beim Geſchäfte der Sühne nicht die

*) Vergl. חוטא נפשו und וחוטא נפשך Chabakuk 2, 10. Prov. 20, 2.

Stelle Gottes, ſondern die Stelle des Opfernden vertritt. Die talmudiſche Debatte, ob כהנים als שלוחי דרחמנא oder שלוחי דידן zu betrachten ſeien, iſt alſo durch das moſaiſche Opferprincip zweifellos entſchieden. (49)

Dieſer Sühnbegriff bildet den ſchneidendſten Gegenſatz zu Bähr's Theorie. Nicht ein Sacrament, ſondern der Sünder in eigener Perſon, und in ſymboliſcher Weiſe der Prieſter als deſſen Stellvertreter, vollzieht die Sühne, und dieſe wird nicht durch die ebenſo unmögliche, als der Abſicht nach ſündenhafte Abtödtung des an ſich reinen Nepheſch, ſondern durch deſſen Weihe zum göttlichen Dienſte, das heißt durch bußfertige und dem Menſchen durch die von Gott ihm verliehene Kraft mögliche Rückkehr aus dem lückenhaften, ſündenhaften Zuſtande in den reinen normalen Zuſtand vermittelt. Das Opferthier endlich vertritt den Opfernden nicht inſofern, als der Nepheſch des Erſteren für den des Letzteren in den Tod geht, ſondern inſofern, als der thieriſche Nepheſch durch Beſprengung des Altars mit dem Opferblute ſymboliſch die göttliche Weihe des menſchlichen darſtellt. Jetzt iſt es klar, warum das Schlachten des Opferthieres aus dem Kreiſe der prieſterlichen Functionen in der Regel ausgeſchloſſen wird. Die Tödtung des Thieres als integrirender Theil des Sühnactes würde die Abtödtung des menſchlichen Nepheſch ſymboliſch dargeſtellt haben, und gerade dies ſollte verhütet werden. (50) Eine Ausnahme bildet blos der Opfercultus am Verſöhnungstage, wobei von allem Andern abgeſehen, das Schlachten um ſo weniger einer Mißdeutung im genannten Sinne unterlag, als daſſelbe vom Hohenprieſter theils wie von jedem andern Opfernden als Eigenthümer der Opferthiere, theils als Repräſentanten der Geſammtheit ausging, deren Mitglieder unmöglich alle an der Tödtung der Thiere ſich betheiligen konnten.

Die ſühnende Nepheſch-Weihe, deren Hauptſymbol nach der ſchriftmäßigen rabbiniſchen Lehre אין כפרה אלא בדם das Sprengen oder richtiger Beſtreichen der Altarhörner mit dem thieriſchen Blute bildet, kann aber im Nothfalle auch

durch die Weihe der Nahrung des animalischen Lebens für den Altar Gottes ausgedrückt werden (s. Bähr S. II. 216). In diesem Sinne werden die Fettstücke des Sündopfers auf dem Altare verbrannt, und ist dem Armen die Darbringung des vegetabilischen Sündenopfers zur Stellvertretung des animalischen gestattet (Levit. 5, 11—13). Am Versöhnungstage endlich, wo die Sühne ihren Gipfelpunkt erreicht und auch über vorsätzliche Sünden sich erstreckt, muß zu den gewöhnlichen Sühnmitteln noch ein neues hinzutreten: die Weihe des Nephesch nämlich durch Entbehrung von Speise und Trank, das heißt durch die ideelle Weihe der Nahrung des animalischen Lebens im Großen und Ganzen für den Altar Gottes*), eine Weihe, die offenbar ganz denselben symbolischen Charakter wie alle übrigen Opfer an sich trägt, wie denn auch der alte Jesaias über Fasten und Opfern in ein und demselben Geiste sich ausläßt. Der Rabbinismus dagegen, welcher das Opfer in überwiegender Weise aus dem Gesichtspunkte der Schuldübertragung auffaßt, wornach das Thier nicht blos als der symbolische, sondern als der wirkliche Stellvertreter des Menschen erscheint und für diesen die Todesstrafe erleidet, betrachtet hinwiederum das Fasten in strenger Consequenz als ein theilweises Menschenopfer, das am Versöhnungstage mit dem Thieropfer sich verbindet und außer der Tempelzeit als Stellvertreter seines ehemaligen Stellvertreters, nämlich des thierischen Fett- und Blutopfers zum Vorschein kommt. Demzufolge schreibt Berachoth 17 a folgendes Fastgebet vor: רבון העולמים גלוי לפניך בזמן שבית המקדש קיים אדם חוטא ומקריב קרבן ואין מקריבי ממנו אלא חלבו ודמו ומתחפר לו ועכשיו ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאלו הקרבתי לפניך על גבי המזבח ותרצני. Wie fremd dem Mosaismus ein solcher Gedanke sei, darf nach dem Vorausgegangenen nicht erst erörtert werden.

*) Der Entbehrung des Weines von Seiten des Nasir und der Abgelobung überhaupt (Num. 6, 3. 30, 3) scheint derselbe Gedanke zu Grunde zu liegen.

II.

Behandlung und Zweck des Blutes beim Sündenopfer im Gegensatze zu allen übrigen Opfern.

Mit einer niemals fehlenden Schärfe und Präcision, die selbst in ein und demselben Kapitel mehrfache Wiederholungen nicht scheut, hebt die Schrift den Unterschied zwischen dem Verfahren mit dem Blute beim Sündenopfer und dem der Schuld-, Ganz- und Friedensopfer hervor, einen Unterschied, der sich sogar auf die Bezeichnung von anscheinend ein und derselben Handlung ausdehnt. Fragt man zunächst, von den einzelnen Opfern abgesehen, nach den betreffenden Manipulationen überhaupt, so ergeben sich vier Arten, die wir aus später leicht ersichtlichen Gründen in der rabbinischen Sprache, wenn auch nicht durchweg im rabbinischen Sinne benennen wollen: 1) נתינה (מתנה) das Bestreichen der Altarhörner mit dem Opferblute, welches immer mit dem Finger nach dessen Eintauchung in das blutgefüllte Becken geschieht; 2) זריקה das Schleudern des Blutes על המזבח סביב um den Altar, das ist an dessen inneren Seiten ringsumher, wobei das Blut unmittelbar aus dem מזרק an den Ort seiner Bestimmung gebracht wurde; 3) שפיכה Ausgießen desjenigen Bluttheiles, der nach der נתינה noch übrigt, nach dem Altargrunde (אל יסוד המזבח), eine Handlung, die gleichfalls mittelst der Lenkung des Beckens vollzogen ward. Was jedoch mit dem nach der זריקה noch übrigen Blute, das die Rabbinen שיריים nennen, geschehen soll, wird in der Schrift niemals erwähnt; endlich 4) הזאה (הזוי) Sprengen des Blutes, das nur ausnahmsweise vorkommt, und zwar a) unmittelbar aus dem geopferten Gegenstande an eine Altarwand beim Tauben-Sündenopfer (Levit. 5, 9., wobei die הזאה die נתינה ersetzt und in üblicher Weise von der Anordnung begleitet wird, daß der Rest des Blutes nach dem Altargrunde befördert werden soll; b) beim Opfer des כהן משיח (Hohenpriesters) und am Versöhnungstage mit dem

Finger gegen die Kaporeth und den Altar Levit. 4, 6. 16, 14. 19 *).

Nun findet die נתינה ausschließlich in Bezug auf das Sündopfer (חטאת) statt, niemals aber bei אשם, שלמים oder עולה, wie hinwiederum זריקה (על המזבח סביב) ausschließlich für Schuld-, Friedens- und Ganzopfer und in keinem einzigen Falle für das Sündenopfer angeordnet wird. Dabei ist die שפיכה einzig und allein beim Sündenopfer in Begleitung der נתינה erwähnt, nie aber bei den übrigen Opfern **). Ebenso beschränkt sich die הזאה blos auf das Sündenopfer, obgleich in zwei obengenannten Fällen ihrer Anwendung gleichzeitig auch ein Ganzopfer dargebracht wird.

Es dürfte vor dem Uebergange zur Beantwortung der für die Auffassung des gesammten biblischen Opfercultus höchst bedeutsamen Frage nach dem Grunde aller dieser Unterscheidungen zunächst die Darstellung der rabbinischen Ansicht über die erwähnten Manipulationen rathsam erscheinen.

1) Die Rabbinen suchen die Lücke, welche die Bibel in Bezug auf שפיכה bei sämmtlichen Opfern außer חטאת läßt, durch ihre gewöhnliche Art der Handhabung biblischer Exegese auszufüllen und lehren כל הדמים טעונין מתן דם ליסוד (Sebachim 37). Die שפיכה erscheint ihnen überhaupt nicht blos ein integrirender Theil der Opferfunctionen, sondern sogar fähig, die זריקה zu ersetzen (vergl. Sebachim 37a und Pesachim 89a).

2) Die Rabbinen lassen ferner das Blut bei der זריקה gegen die ausdrückliche biblische Bestimmung nicht an die Altarwände und ringsumher, das heißt kreisförmig, sondern an die קרנות המזבח, die auf rabbinischem Standpunkte Altarwinkel bedeuten, gesprengt werden. Den

*) Die הזאה bei der Einweihung der Priester und dem Aussätzigen Levit. 8, 30. 14, 7. hat den Zweck der Heiligung und der Lustration, nicht aber der Sühne, und kommt sonach hier nicht in Betracht.

**) Vergl. Levit. 1, 5. 11. 15. 3, 2. 8. 13. 4, 7. 18. 25. 30. 34. 7, 2. 8. 15. 24. 9, 12.

Ausdruck סביב erklären sie (Sebachim 53 b) in folgender Weise: אי סביב יכול יקיפנו כחוט ת"ל וזרקו הא כיצד כמין גמא ודמה טעון שתי מחנות שהן ארבע. Sonach bildete die זריקה an zwei schräg einander gegenüberliegenden Altarecken das Blut in der Form eines griechischen Gamma, womit dasselbe alle vier Altarseiten wenigstens berührte, während jedoch die נתינה des Sündenopfers alle vier קרנות mit Blut versah (vergl. ibid. 52 und 53 b).

3) Blos nach einer halachisch nicht anerkannten Ansicht werden die bei der נתינה des Sündenopfers mit Blut zu bestreichenden קרנות im Talmud als Altarhörner in Gemäßheit der Stelle Exod. 28, 3 aufgefaßt; nach der geltenden Meinung dagegen werden in Bezug auf die Opferfunctionen die Altarecken, worauf die Hörner standen, קרנות genannt und besteht in Hinsicht der Localität des Blutes zwischen dem Sündenopfer und den übrigen Opfern blos der Unterschied, daß das Blut des Ersteren oberhalb des die Mitte des Altars umkreisenden rothen Fadens (חוט הסיקרא) — das Blut der übrigen Opfer aber unterhalb desselben angebracht wurde. Eine Ausnahme bildet nur das Taubenopfer, wobei das Verhältniß sich umkehrt und das Blut des Sündenopfers unterhalb des genannten Fadens, das des Ganzopfers oberhalb desselben seinen Platz fand*).

Es wird wohl Niemand eine Widerlegung dieser exegetischen Verwirrung, welche den ganzen biblischen Opfercultus gleichsam auf den Kopf stellt, und über deren innern Grund die nächstfolgende Note Rechenschaft ablegen wird, für nothwendig erachten. Die betreffenden Functionen sind von der Bibel mit einer Pünktlichkeit und Klarheit beschrieben, die über die Aeußerlichkeit derselben nicht den geringsten Zweifel

*) S. Kinin 1, 1.: חטאת העוף נעשית למטן וחטאת בהמה למעלן; ferner Sebachim 53 a: עולת העוף למעלן עולת בהמה למטן דמים התחתונים ניתנין מחוט הסיקרא ולמטן דברי רבי ר' אלעזר ברבי שמעון אומר במה דברים אמורים בעולת העוף אבל בחטאת בהמה היא עצמה אין נעשה אלא על גופה של קרן.

zuläßt und unſere Aufgabe beſteht blos darin, den Grund derſelben zu erforſchen und mit dem moſaiſchen Opferbegriff in Einklang zu bringen. Das Beſtreichen der Altarhörner (nicht der Ecken) mit Blut, welches bei dem Sündenopfer vorkam, erforderte nur wenig Blut, und ſo mußte natürlich der Ort, wohin das übrigbleibende, das heißt zu weiteren Functionen unverwendbare Blut geſchüttet werden ſolle, angegeben werden; daher folgt ſtets auf die נתינה die Verordnung והדם ישפך אל יסוד המובח, und zwar nicht etwa als Glied in der Kette der Manipulationen, nicht als ergänzender Theil der Opferhandlungen, ſondern eben nur als Wegſchaffung eines unbrauchbar gewordenen Reſtes des Heiligen, der nicht wie profanes Blut an unheiligem oder gar unreinem Orte ausgegoſſen werden durfte. Das Schleudern des Blutes dagegen um den Altar ringsumher bei den übrigen Opfern (זרקו על המזבח סביב) ſollte und mußte das im Becken befindliche Blut nach allen ſeinen Theilen in Anſpruch nehmen, ſo daß übrige Bluttheile, Reſte gar nicht vorhanden waren und die eine, deren Hinwegſchaffung betreffende Beſtimmung von ſelbſt wegfällt. Wohin aber das Blut in dieſem Falle zuletzt kam, da es doch nicht immer auf dem Altare bleiben konnte, darüber kann bei der Conſtruction des Altars in der Stiftshütte kein Zweifel herrſchen. Das um daſſelbe herumlaufende Gitter hatte nämlich keine andere Beſtimmung, als die Aufnahme und Fortleitung des Blutes u. dgl.*), und ohne Zweifel waren, wie im zweiten Tempel, im Innern des Altars Canäle für den Abfluß des Blutes angebracht, ſo daß das kreisförmig umhergegoſſene Blut ſeine Ableitung von ſelbſt fand. Im zweiten, resp. herodianiſchen Tempel, deſſen Conſtruction allerdings eine ganz andere Praxis hervorrufen mußte, war freilich mit ſo vielem Andern auch dies ganz anders geworden. Dort war nach Midoth 3, 2 blos mit dem ſüdweſtlichen Horn eine Röhre mit zwei Oeffnungen zur Ablei-

*) Vergl. Targum Jonathan zu Exod. 27, 5., und Winer, RWB. A. Brandopferaltar.

tung des Blutes verbunden und zugleich rings um die Altarmitte ein bedeutender Vorsprung (סובב) vorhanden, so daß das Blut nach Sebachim 64 b .. קיר שהשירין שלו מחמיצין ליסוד קיר התחתון nur unterhalb des Vorsprunges den Weg nach den Oeffnungen von selbst finden konnte (s. auch Sebachim 81 a). Bei der Einrichtung des mosaischen Altars konnte aber das Blut offenbar von jeder Stelle der innern Altarseiten aus von selbst nach dem eigentlichen יסוד abfließen. Ein weiterer, für die Praxis bedeutsamer Unterschied zwischen der Gestaltung des pentateuchischen und des spätern obengenannten Altars betrifft die Hörner. Die des Letztern betrugen nach Midoth 3, 1 eine Elle in Quadrat, während Erstere Exod. 38, 2 ohne bestimmtes Maaß und eben nur als Spitzen der Altarecken angegeben sind. Diese waren sicherlich von zu geringem Umfange, um dem Priester bei der immer eine gewisse Entfernung fordernden Sprengung eines so kleinen Bluttheils, wie er für die Sühne des Sündenopfers vorgeschrieben ist, hinlängliche Sicherheit für das Nichtverfehlen des Zieles, das heißt der zu besprengenden Hörner zu gewähren, und darum mußten die Hörner mit dem Finger bestrichen werden, sowie in dem Falle, wo das Sündenopfer aus einer Taube bestand, der geringe Blutgehalt das Auffangen in einem Becken und schon darum das vorgeschriebene Versenken des Fingers in das Blut (וטבל) nicht gestattete, sondern das Sprengen nothwendig wurde, die Hörner ausnahmsweise unberücksichtigt bleiben und das Blut אל קיר המובח gesprengt wird. Man könnte fragen, warum die Schrift, wenn ihr das Ausgießen der Blutreste blos als deren Wegschaffung Bedeutung hat und nicht als Theil der Opferhandlungen gilt, bei חטאת העוף in Levit. 5, 9 gleichwohl dem Priester befiehlt, die im Opfer zurückbleibenden Bluttheile nach dem Altargrunde hin auszudrücken; wozu eine solche gewaltsame Erpressung dienen solle da, wo der Opferleib selber den Rest des Blutes als Gefäß einschließt? Allein nichts ist leichter als die Lösung dieser anscheinenden Schwierigkeit. Während nämlich die Schrift bei allen vorangehenden Sün-

denopfern die außer dem Blute noch für den Altar bestimmten Opfertheile ausdrücklich nennt, wird in gegenwärtigem Falle lediglich des Bluts als Antheil des Altars erwähnt, und schon die Rabbinen lehren daher mit vollem Rechte in Bezug auf das Tauben-Sündenopfer: אין למובח אלא דמה ובלה לכהנים (Sebachim 61 b). Die sonst dem Tische Gottes zufallenden Theile, welche für den hauptsächlich durch das Blut sich erfüllenden Zweck der Sühne ohnehin blos von untergeordneter Natur erscheinen, werden beim Taubenopfer des geringen Werthes wegen der Opferung nicht für würdig gehalten. Der ganze Opferleib fiel dem Priester zum Genusse zu und eben darum mußte das dem Menschen verbotene Blut, das hier als דם הנפש zurückblieb, mit der größten Sorgfalt ausgeschieden werden.

Nach diesen Voraussschickungen ist es nicht schwer, den Gedanken zu erkennen, welcher der mehrerwähnten Verschiedenheit in der Behandlung des Blutes zwischen dem Sündenopfer und den übrigen Opfern zu Grunde liegt. In Levit. 8, 15 heißt es in Betreff des zum Sündenopfer dargebrachten Stieres: und er (Moses) schlachtete und nahm das Blut und that es an die Hörner des Altars ringsumher (סביב) **und entsündigte den Altar.** In Levit. 16 wird ferner nach Vollendung der Sühne des Priesters und des Volkes durch das Blut der von Beiden dargebrachten Sündenopfer mit dem V. 18 fortgefahren: und er (der Hoheprieſter) gehe heraus zum Altare, der vor dem Ewigen, und sühne ihn (den Altar!) und nehme vom Blute des Stieres und vom Blute des Bockes und thue es an die Hörner des Altars ringsumher (סביב) und sprenge auf ihn (den Altar) mit seinem Finger sieben Mal und reinige ihn von den Unreinigkeiten der Kinder Israels. Daß auch hier ausschließlich von der Altarsühne die Rede sei, könnte die Schrift gar nicht klarer ausdrücken und wird auch von der Mischnah Joma 58 b als selbstverständlich vorausgesetzt. Es kann irgend eine Mitsühne der Personen um so weniger beabsichtigt werden, als das betreffende Blut von V. 18 an aus zwei Sünden-

opfern verschiedener Eigenthümer gemischt ist (s. Mischnah Joma 53b). Niemals kommt bei der Bestreichung der Hörner mit dem sühnenden Blute die Bestimmung סביב außer an den zwei genannten Bibelstellen vor, wo es sich um Sühne des von Israels Sünden und Unreinheiten gleichsam inficirten Altars handelt. Für die Sühne des Menschen genügt also offenbar das Bestreichen einiger Hörner, aber die Altarsühne selbst erfordert die Umkreisung der den ganzen Altar vertretenden Hörner, das heißt das Blutlegen auf alle vier Hörner. Und so ist es denn bis zur höchsten Evidenz erwiesen, daß das Umhergießen des Blutes beim Schuld-, Ganz- und Friedensopfer um die Altarwände ringsumher gar nicht auf menschliche Sühne, sondern ohne Ausnahme auf Altarsühne abzweckt. Das Horn, das Sinnbild des Heils und der Gnade Gottes (Bähr, Symb. I. 472), übernahm allein die menschliche Sühne und mußte bei besonders feierlichen Gelegenheiten, wie die ebengenannten, ausnahmsweise auch für die Altarsühne mitwirken; in der Regel wurde aber die Altarsühne durch das eben deshalb auch kreisförmige Begießen der innern Altarwände mit dem Blute der Schuld-, Ganz- und Friedensopfer vermittelt, wovon — wie sich später herausstellen wird — Letztere eine sündensühnende Kraft gar nicht in Anspruch nehmen, Vorletztere aber theilweise und Erstere durchweg allerdings auf Sündensühne abzwecken, diesen Zweck dagegen auf eine eigenthümliche, durch die Natur ihrer Sühne bedingte Weise und daher auch durch andere Mittel als Blut verfolgen. (51)

Jetzt erscheint auch ein anderes Problem vollständig gelöst. Die Schrift stellt nämlich an vielen Stellen auf eine unverkennbare, ja zuweilen ausdrückliche Weise חטאת dem Begriffe אשה (Feueropfer) gegenüber. Wo es ihr blos auf eine allgemeine Bezeichnung der verschiedenen Opfergattungen mit einer einzigen Benennung ankommt, wird von dem Namen אשה das Sündenopfer freilich nicht ausgeschlossen; vom Sündenopfer als solchem kommt aber der Ge-

brauch dieſes Namens, welchen עולה, שלמים und ſelbſt אשם (Levit. 7, 5) auch in ihrer Sonderheit anſprechen, nicht vor, ſondern beide Begriffe treten, wie geſagt, ſogar als Gegenſätze auf*). In den erſten drei Kapiteln des Levit. werden alle dort vorkommenden verſchiedenen Opfergattungen am Schluſſe mit אשה bezeichnet, während mit dem vierten, über die Sündenopfer abhandelnden Kapitel dieſe Bezeichnung mit einem Male ſchwindet. Ja der Ausdruck Levit. 4, 35: „der Prieſter ſoll dieſelben“ (Fettſtücke des Sündenopfers) „darbringen auf dem Altare על אשי ה׳“ duldet gar keine andere Deutung, als: für die Feueropfer Gottes**), wornach dieſe ihrer Natur nach dem Sündenopfer entgegengeſetzt werden. Ueber allen Zweifel endlich erhebt dieſe Gegenſätzlichkeit Num. 15, 25., wo in Bezug auf das von der Gemeinde dargebrachte Ganz- und Sündenopfer ausgeſprochen wird: „und der Prieſter ſühne die ganze Gemeinde der Kinder Iſrael und es wird ihnen verziehen; denn es iſt Unvorſätzliches und ſie haben ihr Opfer dargebracht: ein Feueropfer dem Herrn und ihr Sündopfer vor dem Ewigen wegen ihres unvorſätzlichen Vergehens.“ Den Hauptzweck des Ganz-, Schuld- und Friedenopfers erfüllt das verzehrende Feuer, den des Sündenopfers dagegen — das ſühnende Blut!

III.

Weſen des Schuldopfers und deſſen Verhältniß zum Sündenopfer.

Das Schuldopfer bietet unſtreitig die eigenthümlichſte und auf den erſten Anblick auch räthſelhafteſte Erſcheinung im bibliſchen Opfercultus dar. Mit dem Sündenopfer offenbar ein und denſelben Zweck der Sühne verfolgend und doch

*) Vergl. Exod. 29, 14 mit V. 18 und 25.

**) S. Geſenius' WB. s. v. לי. Die betreffende Bezeichnung: Altar für Gottes Feueropfer vertritt ſicherlich die ſonſt übliche und ſpäter zu erklärende Phraſe: Altar für Ganzopfer, da dieſen der Name אשה ſelbſtverſtändlich vorzugsweiſe zukommt.

wieder in Bezug auf die Behandlung namentlich des Blutes und noch durch mancherlei andere Dinge scharf von demselben geschieden, wird die an sich schon schwierige Untersuchung über dasselbe nicht wenig durch sein ephemeres Erscheinen erschwert. Indeß liefert die in einigen Fällen nach ausdrücklicher Bestimmung stattfindende Verbundenheit beider Opfer gleich von vorn herein wenigstens einen negativen Wegweiser insofern, als dadurch all jene Theorieen, welche die Verschiedenheit zwischen denselben in der Natur der zu sühnenden Sünden selbst finden wollen, eine schlagende Widerlegung erfahren. Die Forschung kann sonach mindestens nach dieser Seite hin nicht mehr fehlgreifen, das Gebiet der Vermuthungen wird hiermit auf einen sehr engen Raum beschränkt und es kommt nur noch darauf an, die rechte Frage zu stellen, um die rechte Antwort zu finden, die Frage nämlich, ob nicht in jedem Sünder zwei in Folge ein und desselben Vergehens zu sühnende Objecte vorhanden sein möchten?

Doch vor Allem steht die Art und Weise, wie das Wesen der Vergehungen zu erörtern, die nach biblischen Vorschriften das eine oder andere der genannten zwei Opfer erfordern, zumal auch hier die biblische Exegese Alles aus den Fugen riß und selbst neuere Gelehrte irre zu leiten vermochte.

Was nun zunächst das Sündenopfer betrifft, so erstreckt sich die Sühnkraft desselben im Allgemeinen blos am Versöhnungstage über alle Arten von Vergehungen, sonst aber

1) in der Regel nur über Sünden aus Versehen (חטא בשגגה), wobei die Unvorsätzlichkeit mehr oder weniger als eine verschuldete erscheint und darum der Sühne bedarf. Die bloße Gewissensbeunruhigung, das rabbinische לבו נוקפו dagegen liegt hier in keinem Falle zu Grunde und gehört, wie später erwiesen werden wird, einer ganz andern Opferidee an. Nur bei irgend einem Grade von Verschuldung, die mit שגגה sehr wohl verbunden sein kann, findet auf mosaischem Standpunkte die betreffende Erklärung des Nachmanides zu Levit. 4, 2: וטעם הקרבנות על הנפש השוגגת מפני שכל העונות יולידו גנאי בנפש והם סום

בה ולא תוכה להקביל פני יוצרה רק בהיותה טהורה מכל חטא ihre Anwendung. Vorsätzliche Sünden sollen mitten im Jahre nicht gesühnt werden, weil der Schuldige zu seinem eigenen Heile die Bitterkeit des Schuldbewußtseins empfinden, und sich desselben nicht so schnell entledigen können soll. Das Vergehen aus Versehen wird mit חטא בשגגה bezeichnet (Levit. 4, 2. 22).

2) Levit. 5, 2—4 hebt absichtlich eine besondere Art von unvorsätzlichen Vergehungen als mit der Darbringung eines Sündenopfers verbunden hervor, von Vergehungen nämlich aus Vergeßlichkeit, das heißt solchen, die erst im Zusammenhange mit voraufgegangenen bestimmten, aber außer Erinnerung gekommenen Thatsachen den Charakter der Sünde annehmen. Diese Art von Unvorsätzlichkeit steht zwischen Versehen und Vorsätzlichkeit mitten inne und wird eben darum als der Sühne fähig besonders erwähnt. Die Berührung eines Unreinen ist dem Israeliten völlig unabhängig vom Betreten des Heiligthums und dergleichen an sich schon verboten*). In gleicher Weise kommt dem einmal Unreingewordenen die Pflicht zu, noch an demselben oder an einem andern vorschriftsmäßigen Tage durch ein Bad in den reinen Zustand zurückzukehren. Würde nun Jemand ein Aas berühren, ohne zu wissen, daß der berührte Gegenstand ein Aas sei, so würde eine Sünde aus Versehen vorliegen. Wird aber z. B. Jemand gewaltsam an ein Unreines hingestoßen oder sonst auf eine erlaubte Weise, wie etwa durch Bestattung eines menschlichen Leichnams in den Zustand der Unreinheit versetzt und läßt die vorschriftsmäßige Zeit zur Reinigung durch das Wasserbad u. s. w. unbenutzt verstreichen, weil ihm sein Befinden im unreinen Zustande aus dem Gedächtniß entschwunden, so erscheint dies jedenfalls als ein höherer Grad von unvorsätzlicher Verschuldung, aber gleich-

*) Vergl. Materialien für den Commissionsber. über Speisegesetz. Israelit. des 19. Jahrh. VIII. Jahrg. Nr. 6 u. 7.

wohl steht ihm der Weg zur sofortigen Sühne offen. Ebenso verhält sich's mit dem, auf den Schwörenden selber zu seinem Vor- oder Nachtheile sich beziehenden eidlichen Geloben, das der Erinnerung nicht gegenwärtig bleibt und darum gebrochen wird*). Diese Vergeßlichkeit bezeichnet die Schrift deutlich genug mit ונעלם ממנו in Bezug auf die voraufgehende, die Sünde producirende Thatsache.

3) Vergehungen aus Unkenntniß des Gesetzes werden keineswegs, wie Manche annehmen**), zur Classe der שגגות gezählt. Jeder Israelite sollte und mußte vielmehr das von Zeit zu Zeit öffentlich verkündete Gesetz kennen, und die Unvertrautheit mit demselben ist an sich sündenhaft, anstatt der Sünde zur Entschuldigung zu dienen. Auch der Talmud betrachtet אומר מוהר wenigstens als קרוב למזיד (Makkoth 9a), und die Schrift würde die Zulassung solcher unvorsätzlicher Sünden zur sofortigen Sühne, falls dieselbe stattfände, sicherlich mit gleicher Bestimmtheit wie die der übrigen Vergehungen hervorgehoben haben. Nur in einem später zu erwähnenden Falle, wo das Vergehen durch Unkenntniß des Gesetzes in Verbindung mit dem irreleitenden Beispiele einer hochstehenden Autorität veranlaßt wird, duldet die Regel eine Ausnahme, aber selbst dann trägt der sühnende Cultus ein Gepräge, worin die Schwere des Vergehens in hohem Grade sich abspiegelt. (52).

4) In einem einzigen Punkte gestattet die Schrift (Levit. 5, 1) die sofortige Sühne selbst der vorsätzlichen Sünde, wenn die Entdeckung der Schuld durch freiwilliges Bekenntniß und nicht durch Ueberführung geschieht, in Betreff nämlich der eidbrüchigen Unterlassung einer Zeugenaussage vor

---

*) Vergl. die merkwürdige talmudische Controverse über diesen so klaren Gegenstand Schebuoth 26a.

**) So Midrasch Tanchuma 94b: מכאן אתה למד שכל החוטא בשגגה נקרא חוטא שנו רבותינו שגגת תלמוד עולה זדון.

dem Gerichte. Hier wird ונעלם nicht erwähnt und auch vom Talmud שונג und מזיד gleichgestellt (Schebuoth 25 b). Nur darf Folgendes nicht außer Acht gelassen werden. Die Sühne findet, wie schon bemerkt, nur dann Statt, wenn der Eidbrüchige sich selber anklagt, in welchem Sinne auch der äußerst sonst dunkle Ausdruck עונו ונשא zu nehmen ist*). Wo daher Ueberführung stattfindet, wird der Schuldige trotz der entgegenstehenden rabbinischen Ansicht**) keineswegs zur sofortigen Sühne zugelassen. Ferner gestattet die Schrift die augenblickliche Sühne des vorsätzlichen Eidbruches blos im Falle der Unterlassung der Zeugenaussage, wodurch dem Mitmenschen wenigstens nicht in directer Weise ein Schaden zugefügt wird, keineswegs aber bei einer falschen Zeugenaussage, wobei denjenigen, gegen welchen das Zeugniß sich richtet, in directer Weise Beschädigung trifft und das Vergehen ohne Zweifel unter die Kategorie der Levit. 5, 21 — 23 erwähnten und ein Schuldopfer nachziehenden Veruntreuungen fällt ***). Uebrigens hat die ausnahmsweise Zulassung des Eidbrüchigen zur Darbringung eines Opfers ihren Grund sicherlich in der Rücksicht auf das Gemeinwohl, in dessen Interesse die baldmöglichste Entdeckung solcher, in das gerichtliche Verfahren störend eingreifenden Pflichtwidrigkeiten lag. Die augenblickliche Gewährung des Sühnmittels sollte für den Reuigen ein starker Antrieb zum Selbstbekenntnisse werden.

5) Auch da, wo ein Vergehen in bestimmter Weise gar nicht vorliegt und blos als wahrscheinlich vorhanden angenommen wird, das heißt bei gewissen im unreinen Zustande befindlichen Personen (יולדת, מצרע, זב und זבה) ist das Sündenopfer vorgeschrieben, obgleich die vermuthete

---

*) Vergl. Wessely Comment. z. St.

**) S. Critoth 9 a und Lechem Mischnah zu Maimon. Schebuoth 9, 14.

***) S. Raschi zu Temurah 3 b s. v. והו.

Sünde, deren Natur früher schon entwickelt worden, als eine vorsätzliche erscheint*).

6) Endlich gehören zum Objecte des Sündenopfers alle unvorsätzlichen Vergehungen, gleichviel ob von positivem oder negativem Character und ob im Falle der Vorsätzlichkeit von dieser oder jener Strafe. Der rabbinische Kanon: על אלו חייבי על זדונם כרת ועל שגגתם חטאת**), wornach blos Begehungssünden und auch solche nur dann, wenn sie in die Kategorie der ibid. aufgezählten Critoth fallen, ein Opfer nachziehen, ist völlig aus der Luft gegriffen und verdankt seine Entstehung der falschen Ansicht, daß Num. 15, 22 vom unvorsätzlichen Götzendienste handelt. Manche neuere Gelehrte, verleitet von dem biblischen Ausdrucke אשר לא תעשינה (Levit. 5, 2), folgen den Rabbinen in Betreff der Unterscheidung zwischen Begehungs- und Unterlassungssünden; allein Num. 15, 22—27 läßt gerade die entgegengesetzte Aeußerung zu und wird von Ibn Esra in der That als Unterlassungssünde aufgefaßt, die gleichwohl ein Sündenopfer nachzieht. (53) Die Phrase אשר לא תעשינה kann ja doch selbst auf gegnerischem Standpunkte in Beziehung auf מצות ה' nicht übersetzt werden: „die nicht gethan werden sollen“ und muß jedenfalls bedeuten: „die nicht übertreten werden dürfen.“ Es ist sonach von Ausschließung der Unterlassungssünden durchaus keine Rede und die betreffende Phrase, die allerdings nicht ohne Grund zu wiederholten Malen zum Vorscheine kommen kann, will offenbar die sündige Handlung im Gegensatze zu der bloßen Gesinnung, deren Sündenhaftigkeit nur ausnahmsweise ein Opfer er-

*) Auch Mischnah Critoth 8b lehrt: ארבעה מחוסרי כפרה וארבעה מביאין על הזדון כשוגג ואלו הן מחוסרי כפרה הזב והזבות והיולדות ומצרע. Wenn aber ibid. 9a auch der an einem menschlichen Leichnam verunreinigte Nasir zu den מביאין על הזדון כשוגג gezählt wird, so entbehrt dies jeden biblischen Haltpunktes.

**) Critoth 1. Vergl. Maim. Mischnah-Commentar ibid. und zu Horajoth 8a.

fordert, hervorheben, die äußere, gleichviel ob in negativer oder positiver Form auftretende That im Gegensatze zu der innern Sündenthat. Die ganze rabbinische Einschränkung der Careth-Strafe auf 36 Uebertretungen, die mit der betreffenden Unterscheidung auf das Innigste zusammenhängt, beruht auf einer offenbar falschen Interpretation der Bestimmung Num. 15, 30., wornach הי הוא מגדף, die Bezeichnung einer jeden frechen, das heißt trotzigen (ביד רמה) Uebertretung des heiligen Gesetzes als einer Gotteslästerung, im buchstäblichen Sinne genommen und auf ברכת השם gedeutet wird, obgleich gerade bei der rabbinischen Auffassung der fraglichen Opfergesetze von ganz Anderem, nämlich vom Götzendienste die Rede sein müßte. Jede unvorsätzliche Sünde ist mit einem Sündenopfer, jede vorsätzliche mit der providentiellen Strafe Careth verbunden. Die Schrift ersetzt hier vollständig eine sonst in ihren strafrechtlichen Bestimmungen herrschende Lücke, indem die Todesstrafe blos in seltenen Fällen, auch die Geißelstrafe nach Levit. 19, 20. Deut. 22, 18. 25, 2. 3. lediglich bei Beleidigung des Nächsten, keineswegs aber in der ihr erst vom talmudischen Judenthum gegebenen Ausdehnung stattfand und ohnehin die Zeugenlosigkeit des Vergehens den Sünder jeder gerichtlichen Ahndung entzog, während Careth überall eintritt, wo die Todesstrafe fehlt und der Schuldige trotzig der Buße sich entzieht, die von derselben als einer göttlichen Strafe natürlich befreien kann. (54)

Was den Widerspruch in Betreff der Gemeindesühne zwischen der Verordnung in Levit. 4, 14., welche einen Stier zum Sündenopfer feststellt, und der in Num. 15, 24 anbelangt, wornach ein Stier als Ganzopfer und neben diesem noch ein Bock zum Ganzopfer dargebracht wird, so suchen die Rabbinen denselben durch die Annahme zu lösen, der letztgenannte Opfercultus bezöge sich auf das Vergehen des Götzendienstes. Diese Annahme ist aber aus zwei sehr gewichtigen Gründen unzulässig. Zunächst würde dasjenige, was die

Sünde, deren Natur früher schon entwickelt [illegible]en Einzelnen eine vorsätzliche erscheint*). [illegible]ährend dagegen

6) Endlich gehören zum Objecte des Sün[illegible]vorschreibt. Hierzu vorsätzlichen Vergehungen, gleichviel [illegible]nbar von einem weit negativem Character und ob im [illegible]ls Num. 15, 24 hanvon dieser oder jener Strafe. [illegible]ier der äußerst seltene Fall [illegible] זדונם כרת ועל שגגתם חטאת [illegible] Hohenpriesters, der Blutbeblos Begehungssünde [illegible]n Altars und des Verbrenwenn sie in die Kategor[illegible]eile des Sündenopfers außerhalb fallen, ein Opfer nac[illegible] rabbinische Judenthum sieht umgriffen und verdank[illegible] der Opfergabe ein untrügliches Merkdaß Num. 15, 2[illegible] größern Sündenschwere. Allein die delt. Manche [illegible] und dessen Begleitung von Speiseschen Ausdr[illegible] beweisen das Gegentheil*) und bleiben vom Rabbinen [illegible] darum unbeachtet, weil ihm für die, bei verschiehungs= [illegible] ändernde Aufeinanderfolge der beiden betreffenläßt [illegible] für das Wesen der Speiseopfer in ihren verschievon [illegible] Opfer und jedes Princip fehlt und in dieser Hinsicht ein fa[illegible] Formen und rathloses Schwanken eigen ist (vergl. Sebachim [illegible] Ebensowenig stichhaltig erscheint IbnEsra's Erklärung, welche die Verordnung in Levit. auf Begehungssünden und die in Num. auf Unterlassungssünden bezieht. Buchstabe und Geist beider Verfügungen geben ein ganz anderes Mittel zur Lösung der Schwierigkeit an die Hand. Die auffallende Bezugnahme des betreffenden Opfergesetzes in Levit. auf die vorangehende Opferung des gesalbten Priesters, der Vollzug der Gemeindesühne durch eben diesen gesalbten Priester, die Berufung in V. 20. 21 auf den ersten Stier des schuldigen Hohenpriesters setzt nämlich einen innern Zusammenhang zwischen dem hohenpriesterlichen Opfer und dem der Gemeinde außer allem Zweifel und giebt der Levit. 4, 3 vorkommenden räthselhaften Bezeichnung לאשמת העם erst die rechte Deutung. Der aus Versehen (בשגגה ibid. V. 2) fehlende Hohepriester verleitet die auf die Autorität desselben vertrauende Ge-

*) S. weiter unten Abth. V. und VI.

Nachahmung des gegebenen Beispiels in gutem Glau-
hiermit keine Sünde beginge*). Obgleich nun das
die Versündigung aus Unkenntniß der Lehre wie
etrachtet und derselben den Zutritt zur sofortigen
gestattet es hier aus Rücksicht auf die ob-
Umstände dennoch eine Ausnahme. Im-
gt ein derartiges Vergehen selbst in solchem
Versehen oder Vergeßlichkeit begangenen
an Schwere, und so trägt denn der desfallsige Sühn-
zum Theile das Gepräge der für den Versöhnungstag
geschriebenen Verordnungen. In Num. dagegen handelt sich's um ein Versehen im gewöhnlichen Sinne, das — als von einer Gesammtheit getheilt — eo ipso in der Natur der Verhältnisse begründet sein muß und nur in sehr geringem Maße den Character der Verschuldung an sich tragen kann, weshalb auch das sühnende Element, das Sündenopfer, in den Hintergrund tritt.

Schließlich

7) beschränkt sich die gewöhnliche Opfersühne keineswegs, wie Bähr Symb. II. 387 meint, auf theokratische Sünden. Die Schrift hebt klar genug die Fähigkeit und Bedürftigkeit der Opfersühne in Bezug auf die unvorsätzliche Uebertretung aller von Gott durch Moses geoffenbarten Gebote hervor und läßt sogar den zwar staatlich einverleibten, aber jedenfalls außerhalb der theokratischen Sphäre stehenden Fremdling, dem auch Bähr schwerlich die Eigenschaft eines גר צדק wird beilegen wollen, an dem Sündenopfer sich betheiligen (Num. 15, 22. 26. 29). Daraus, daß die höhere Stellung, die eine Person im Volke einnimmt, auch deren Fehltritte an Sündenhaftigkeit steigert und nur durch solche Mittel, die dieser Steigerung entsprechen, gesühnt werden läßt, folgt noch keineswegs die theokratische Beschaffenheit dieser Fehltritte. Der Diebstahl, der nach einer ausdrücklichen Vorschrift durch Opfer

*) Vergl. Horajoth 5a.

gesühnt wird, ist sicherlich Gegenstand eines rein moralischen Verbots, das nicht ohne Willkürlichkeit den israelitischen Volksgenossen gegenüber in ein theokratisches verwandelt werden kann, und wenn Bähr an dem rabbinischen Ausspruche כל שבזדונו כרת יש בשגגתו חטאת eine Stütze für seine Ansicht zu gewinnen meint, so beruht dies, von der Unrichtigkeit dieses Ausspruches im rabbinischen, hier allein in Betracht kommenden Sinne völlig abgesehen, auf der falschen Voraussetzung, daß das rabbinische Judenthum die Carethstrafe auf theokratische Vergehen einschränkt und zu diesen z. B. auch ערוה oder gar die geschlechtliche Vermischung mit Thieren zählt. So das Sündenopfer.

Das Schuldopfer (Ascham) kommt unter folgenden Bestimmungen vor:

1) Bei Vergreifung am göttlichen Heiligthum (Levit. 5, 15), wenn dieselbe unvorsätzlich, das heißt aus Versehen — בשגגה — geschieht. Im Falle der Vorsätzlichkeit dagegen wird der Schuldige wegen der Schwere des Vergehens zur Darbringung des Opfers nicht zugelassen. Auch diese Bestimmung wird in den meisten Uebersetzungen falsch aufgefaßt; sie lautet: „wenn Jemand eine Veruntreuung begeht und aus Versehen an den Heiligthümern Gottes sich versündigt, so bringe er sein Schuldopfer dem Herrn — einen fehlerlosen Widder von Kleinvieh an Silberschekeln nach dem Schekel des Heiligthums je nach deiner Vergleichung (des Opfers) mit der Schuld," das heißt nach der Schätzung der Schuld. Die Anzahl der Schekel bleibt vom Gesetze unbestimmt und dem subjectiven Ermessen des Schätzenden zur Entscheidung überlassen, und die Schätzung selbst wird vom Priester sowohl als Stellvertreter des Opfernden, wie vermöge seiner besondern Betheiligung an Ascham vorgenommen. (55) Je größer diesem die Verschuldung erscheint, eine desto größere Anzahl von Schekeln beträgt der Werth des Opfers. Es kommt hierbei durchaus nicht auf den objectiven

Werth des dem Heiligthum Entzogenen an, der erſt bei der vom Opfer unabhängigen Zahlung des Veruntreuten mit Vermehrung des fünften Theiles in Anſchlag kommt, ſondern auf die Würde des angegriffenen Heiligthums und auf die größere oder geringere Nachſicht, die das Verſehen verdient. (56). Uebrigens wurde in einem ſolchen Falle außer dem Aſcham gewiß auch ein Sündenopfer gebracht, das die Schrift nach der vorausgegangenen generellen Verordnung Levit. 4, 27 um ſo weniger zu erwähnen braucht, als es ihr in den erſten Opferkapiteln überhaupt nur um Aufführung der verſchiedenen Opfergattungen und allgemeine Verfügungen über deren Behandlung zu thun iſt.

2) Auch Veruntreuungen am Nächſten erfordern Aſcham (Levit. 5, 21—26), und zwar ſelbſt dann, wenn ſie vorſätzlich geſchehen. Jedoch wird das Opfer durch die Freiwilligkeit des Schuldbekenntniſſes bedingt und keineswegs auf Fälle der Schuldüberführung, wobei der Schuldige der gerichtlichen Beſtrafung anheimfällt, ausgedehnt. Daher der Ausdruck וְאָשַׁם, der nach Raſchi's richtiger Erklärung: כשיכיר בעצמו לשוב בתשובה ולרעת ולהודות כי יחטא ואשם das zur Bußeübung drängende Schuldgefühl bezeichnet und den Act der Verſchuldung ſelbſt nur da andeutet, wo er vom Zuſtande bewußtloſer Sündenhaftigkeit gebraucht wird und der Phraſe ונודעה החטאת, או הודע אליו חטאתו unmittelbar vorangeht (wie Levit. 4, 13. 22. 27). Hier iſt Aſcham im Falle der Vorſätzlichkeit natürlich mit keinem Sündenopfer verbunden.

Dieſelbe Verfügung wiederholt ſich, allgemeiner gehalten, Num. 5, 6—10., wo das Gefühl der Selbſtſchuld ebenſowohl durch ואשמה, als durch והתודו hervorgehoben wird. Beide Verordnungen nennen in einer, für den Geiſt des Moſaismus ſehr bezeichnenden und die Beſtimmung des Aſcham erklärenden Weiſe die Veruntreuung an menſchlichen Gütern eine Treuloſigkeit gegen Gott und laſſen ferner ſelbſt den vorſätzlich Verſchuldeten

offenbar deshalb zur sofortigen Darbringung eines Sühnopfers zu, um dem Hintergangenen und Beraubten baldmöglichst wieder zu seinem Eigenthume zu verhelfen, um den Schuldigen durch die ihm dargebotenen Sühnmittel um so rascher zu einem Geständnisse zu bewegen, das die Verweigerung des Opfers vielleicht auf längere Zeit — etwa bis zum nächsten Versöhnungstage verschoben, wo nicht durch das Erlöschen des ersten brennenden Eindruckes für immer zurückgehalten haben würde.

3) Levit. 5, 17—19 handelt ohne Zweifel von allen unvorsätzlichen Sünden, inwiefern der Sünder gegen Gott sich verschuldet fühlt und entbrannten Gewissens nach Sühne dürstet. ונשא עונו erscheint hier nicht etwa als Verstärkung der begangenen Schuld, sondern als Verstärkung der mit אָשַׁם bezeichneten Gewissensangst. Zur Beschwichtigung seines Schuldgefühls wird dem aus Versehen Fehlenden im Allgemeinen der Weg zur Sühne durch ein Schuldopfer erschlossen, dessen Werth wie gewöhnlich nach der Schätzung, das heißt nach der Größe der begangenen Schuld (בערכך לאשם) sich richtet. Nur die gänzliche Verkennung des innersten Wesens des Schuldopfers konnte dahin führen, auch diese Verorddnung auf Entwendung, auf der Schätzung an Geldwerth fähige Gegenstände zu beziehen (57) und den Mangel einer entschiedenen gesetzlichen Ausprägung, das freiere Walten des subjectiven Gutdünkens in Bezug auf Ascham als eine Lücke oder gar als eine Art von Unsicherheit anzusehen. Es handelt sich bei dem betreffenden Opfer um Befriedigung von Gewissensbedürfnissen, die bei verschiedenen Personen in verschiedener Weise sich gestalten, und das Schwebende, Unbestimmte und Individuelle gehört darum gerade zu den wesentlichsten Merkmalen des Schuldopfers. Es sollte hier dem frommen Begehren nach Ausmerzung der Verschuldung ein ziemlich freier Spielraum gelassen werden und die gesetzliche Abgemessenheit des Sündenopfers in den Hintergrund treten. Ja

unſere gegenwärtige Verordnung, die keinerlei Beſchränkung enthält und über alle Sündengattungen ſich ausdehnt, will dem vom Schuldgefühle beſchwerten Gewiſſen die Ergreifung des dargebotenen Sühnmittels offenbar nicht ſowohl befehlen, als vielmehr geſtatten. Es handelt ſich mit einem Worte um Befreiung von der Laſt des Schuldgefühls für denjenigen, dem das übliche und eigentliche Sühnmittel, das Sündenopfer, zu dieſem Behufe nicht genügt; denn ein Befehl würde ja die unmittelbar vorausgehende Beſtimmung in Betreff der Veruntreuung göttlicher Heiligthümer ſchon einſchließen und der Hauptſache nach überflüſſig machen, jedenfalls aber als bloßen Theil des Ganzen ſich nachfolgen laſſen. Noch entſchiedener äußert ſich dieſer Charakter des in Rede ſtehenden Aſcham als eines freiwilligen im Gegenſatze zu dem pflichtmäßigen V. 15. 25. durch die Weglaſſung der bei Letztgenanntem vorkommenden Bezeichnung אשמו „ſein Schuldopfer“. Das Pronomen deutet hier nämlich auf die Pflicht des Eigenthümers zur Darbringung des Opfers hin; ſein Schuldopfer heißt das ihm geziemende, obliegende Schuldopfer, und paßt daher blos für den befohlenen Aſcham. Die Rabbinen ſtellen die Exiſtenz eines freiwilligen Aſcham freilich in Abrede (Sebachim 57a); dies rührt aber nur von ihrer aus der Luft gegriffenen Interpretation des vorliegenden Geſetzes her, wornach daſſelbe von אשם תלוי, von einem Opfer für ungewiſſe Sünden reden ſoll (Keritoth 18b). (58)

4) Der Ausſätzige und der mittelſt menſchlichen Leichnams verunreinigte Naſir bringen gleichfalls ein Schuldopfer (Lev. 14. Num. 6), das dem Sündenopfer bei Erſterem vorangeht, bei Letzterem nachfolgt. Warum bei Jenem das Hauptſühnmittel, das Sündenopfer, zuletzt erſcheint, darüber giebt die Miſchnah Sebachim 90b Aufſchluß: כל החטאות שבתורה קודמות לאשמות חוץ מאשם מצרע ... שהוא בא על הכשר. Das Blut des Aſcham dient nämlich zur Reinigung des Ausſätzigen mittelſt Beſtreichung verſchie-

dener Körpertheile, wozu das Blut des Sündenopfers gerade wegen seiner sühnenden Function, die ihm einen höheren Grad von Heiligkeit sichert, nicht benützt werden durfte, zumal die Sühne nach V. 19 bei der Größe der Unreinheit erst nach deren Entfernung stattfinden sollte und das sühnende Blut zu einem secundären Endzwecke voraus hätte verwendet werden müssen. So mußte denn das Schuldopfer, dessen Blut nach unserm frühern Nachweise gar keinen sühnenden Zweck hat, vorangehen, um dem Hauptsühnmittel den Weg zu bereiten. Die talmudische Auffassung ist freilich eine andere; doch herrscht insofern Uebereinstimmung, als auch ihrerseits der Endzweck der Reinigung für den Grund der Priorität des Ascham beim Aussätzigen gilt. (59) Uebrigens liefern die in Rede stehenden zwei Opfer den schlagendsten Beleg gegen jene Ansicht, welche aus der Schätzung in Bezug auf das Schuldopfer dessen Einschränkung auf solche Vergehen herleitet, die eine Bestimmung des Geldwerthes nachziehen, anstatt die Schätzung auf das Maß der Verschuldung zu beziehen. Daß aber diese Schätzung beim Aussätzigen, beim Nasir und dem geschlechtlichen Umgange mit einer Unfreien nicht erwähnt wird, kann durchaus nicht auffallen, nachdem der **locus classicus** in Levit. dieselbe ein für alle Mal feststellt und die desfallsige Wiederholung ebenso überflüssig macht, wie die Wiederholung sonstiger Opferbestimmungen, z. B. der Behandlung des Blutes in den genannten und vielen anderen Verordnungen. Der Schluß, den die genannte Mischnah in Bezug auf unsere beiden Schuldopfer aus der Nichterwähnung der Schätzung zieht, und welcher lautet: ואין באין בכסף שקלים, ist sonach auf ihrem eigenen Standpunkte ganz unbegründet. Endlich

5) wird ein Ascham wegen vorsätzlichen geschlechtlichen Umganges mit einer verehelichten Unfreien dargebracht (Levit. 19, 20—22) und zwar ausnahmsweise selbst dann, wenn der Schuldige seines Vergehens überführt wird, der Geißel-

ſtrafe anheimfällt und blos in Folge der Unfreiheit des Weibes der Todesſtrafe entgeht, wie denn auch der Ausdruck בִּקֹּרֶת hier wirklich fehlt. Bähr, Symb. II. 406 will auch bei dieſer Beſtimmung ſeine vorgefaßte Meinung geltend machen und das betreffende Vergehen, als an einer Sklavin geübt, die Jemand's Sache ſei, für Veruntreuung an einem zur Schätzung ſtehenden Eigenthume des Nächſten gelten laſſen. Allein Eigenthum iſt die Unfreie gewiß nur für ihren Herrn, nicht aber für ihren Gatten, während die Schrift offenbar den Umgang des eigenen Herrn mit der verehlichten Sklavin nicht weniger als eine ſtrafbare Handlung betrachtet, die Geißelung und und Opfer nachzieht. Das Verbrechen wird am Gatten des geſchändeten Weibes und nicht am Herrn begangen. Jenem gilt die Veruntreuung, die allerdings mit einer Schätzung des Preiſes ebenſowenig verbunden iſt, als die Bibel in Betreff des Opfers ſelbſt jemals an eine ſolche Schätzung dachte. Ohnehin würde nach jener Anſicht die Verehelichung des Weibes gar nicht hierher gehören, indem eine Verletzung des Eigenthums in genanntem Sinne auch in Bezug auf die unverheirathete Sklavin ſtattfände. Worauf aber dieſe beiſpiellos daſtehende Zulaſſung zum Schuldopfer beruht, iſt leicht einzuſehen. Das Geſetz wollte die Strafbarkeit des Ehebruches ſelbſt unter Umſtänden, welche die Todesſtrafe nicht zulaſſen, zum lebendigen Bewußtſein erheben; es begnügt ſich daher nicht wie bei andern Vergehungen gegen Mitmenſchen mit der bloßen Geißelung, und erachtet im vorliegenden Falle zur Schärfung des Schuldgefühls die Anordnung eines ſpeciellen Sühnmittels für den Sünder, deſſen Reue natürlich immer und überall die Wirkſamkeit des Opfers bedingt, um ſo nothwendiger, als bei der damals herrſchenden Vorſtellung von Sklaven in Verbindung mit der eben dadurch gebotenen Strafmilderung die Verſchiebung der Sühne bis zum allgemeinen Sühntag den

Ehebruch mit einer Unfreien kaum noch als ein Verbrechen hätte erscheinen lassen.

Nach dem Allen ist das Princip der Aschamsühne kein anderes, als: Aufhebung eines lückenhaften geistigen Zustandes der Gewissensunruhe, des Gefühls der Verschuldung gegen Gott oder Mitmenschen. Wie die Sühne des Sündenopfers das lückenhafte, im Zustande der Sündenhaftigkeit befindliche innere Leben überhaupt wieder in den normalen Zustand zurückführt, so die Sühne des Schuldopfers den durch das Gefühl der Verschuldung verwirrten und geängstigten Geist. Diese Angst und Unordnung des Gewissens ist eine Lückenhaftigkeit, die von der des sündenhaften Nepheſch durchaus verschieden erscheint. Der sündenhafte Zustand kann gänzlich aufgehoben und die Verzeihung der begangenen Sünde vollkommen erlangt sein — und gleichwohl das Gewissen, welches der höhern geistigen (nicht der thierisch-seelischen) Sphäre angehört, immer noch den Druck der begangenen Sünde empfinden, sich schuldig und strafbar fühlen. Im Gegentheile! Je aufrichtiger die Reue, je vollkommener die Nepheſchsühne, um so herrschender und gewaltiger wird jener Druck werden. Sünde und Schuld, das heißt erste und zweite Sündenthat sind in Folge der Wiederherstellung des Nepheſch mittelst der verzeihenden göttlichen Gnade allerdings an sich vollkommen getilgt, nicht aber das peinliche, verwirrende und belastende Bewußtsein, gegen Gott und Menschen gesündigt zu haben. Dieses Bewußtsein drängt mit aller Gewalt darnach, den Objecten der Sünde, denen, gegen welche gesündigt worden, eine Genugthuung zu geben, die allein das Gefühl der Verschuldung wenigstens zu lindern vermag, eine Genugthuung, die nicht etwa die Gottheit oder den beschädigten Menschen, sondern den sich schuldig Fühlenden sühnen soll. Bei Veruntreuungen am Eigenthume des Nächsten besteht nun die Genugthuung in der Vermehrung der zurückzuerstattenden Hauptsumme um den fünften Theil derselben, eine Vermehrung, die man oft genug irriger Weise

als Strafe aufgefaßt hat, die in der That aber mit derselben ebensowenig, wie das damit verbundene Opfer irgend eine Gemeinschaft hat und vielmehr einen wesentlichen Theil der Aschamsühne bildet. Andere Veruntreuungen am Nächsten, die ihrer Natur nach nicht durch Geld oder Geldwerth vergütet werden können, fallen unter die Kategorie der Veruntreuung an Gott, als welche die Schrift die Versündigung gegen Mitmenschen ausdrücklich bezeichnet (Levit. 5, 21. Num. 5, 6). Wie kann der Mensch aber Gott eine Genugthuung geben? Und wo bedarf Gott überhaupt unserer Genugthuung? Das Schuldgefühl treibt und drängt hier nach einer Unmöglichkeit; doch das Gottesgesetz gewährt ihm gleichwohl ein Befriedigungsmittel, indem es die Genugthuung für Gott auf dessen berufenen Diener, auf den Priester überträgt, mittelst Darbringung eines, der Größe der Schuld angemessenen Opfers, dessen nicht auf den Altar kommende Theile durchaus dem Priester zufallen. Die Gabe an den Priester einzig und allein ist die Bestimmung des Ascham, der eben darum nicht von einem bestimmten Werthe, wie das Sündenopfer, sondern je nach dem Maße der Schuld und dem Vermögen des vom Schuldgefühl Belasteten dem Werthe nach durch den Priester bestimmt werden soll. Auch die Nepheschweihe wird im natürlichen Zusammenhange mit der ganzen Tendenz des Opfernden damit verbunden, indem die Fettstücke nebst Zubehör — die Nahrungsmittel der animalischen Lebenskraft — ebenso wie die betreffenden Theile des Sündenopfers und wie das zur Sündensühne bestimmte Speiseopfer auf dem Altare verbrannt werden; allein dieser Zweck geht nur nebenher. Die Sündensühne wird hauptsächlich durch das Blut des Sündenopfers vollzogen und darum das Blut des Ascham, wie das des Ganz- und Friedensopfers zur Altarsühne verwendet. Der Hauptzweck ist und bleibt im vorliegenden Falle die Genugthuung an den Priester als den Diener Gottes, und dadurch eben vollzieht der Ascham die Sühne des Gewissens. Die Vergütung bei Veruntreuung des Heiligthums ist keineswegs eine

Genugthuung für Gott, sondern für die durch Schändung desselben beraubte Gemeinde oder Priesterschaft*), die in diesem Falle zu dem Schuldigen ganz in demselben Verhältnisse stehen, wie jeder andere in seinem Gute Gekränkte zum Kränkenden; der Trieb nach einer Vergütung der Schuld gegen Gott findet seinen Ausdruck und seine mögliche Befriedigung blos im Schuldopfer, d. h. in der Spende, die durch dasselbe dem göttlichen Diener **vom Tische des Herrn** zufällt, und darum ist auch jede Veruntreuung am Eigenthum des Nächsten als eine gleiche Untreue gegen Gott außer der Rückerstattung des Eigenthums unter Zugabe des fünften Theiles, womit dem beleidigten Menschen Genüge geschehen soll, ebenso noch mit einem Ascham verbunden, wie solche Verschuldungen, die entweder eine solche Zurückerstattung nicht zulassen oder überhaupt auf Mitmenschen sich gar nicht beziehen. (80).

Diesen Zweck des Schuldopfers erheben folgende ausdrückliche biblische Bestimmungen bis zur höchsten Evidenz. Die Schrift stellt nämlich merkwürdiger Weise in Bezug auf Ascham überall in einer, bei den sonstigen Opfern niemals vorkommenden Weise den Priester in den Vordergrund. Dem Priester wird das Schuldopfer gebracht (Levit. 5, 18). Dieselbe Bestimmung wird ibid. V. 25 wiederholt. Ebenso bezieht sich nach R. Samuel b. Mëir's richtiger Erklärung ונתן אותו לכהן (ibid. V. 15) nicht auf die Zahlung der Summe und des fünften Theiles, sondern gleichfalls auf das Opfer. Also in sämmtlichen drei Hauptverordnungen in Hinsicht auf Ascham dieselbe scharfe Betonung einer sonst niemals vorkommenden Bestimmung, (81) die an sich nichtssagend und auf eine hohle Phrase hinauszulaufen scheint, indem der Opfernde das Opfer natürlich zum Priester bringt, damit es eben

*) Hier zeigt sich ein neuer Gegensatz zwischen Mosaismus und Rabbinismus, indem Letzterer die Güter des Heiligthums nicht als der Gemeinde, der Gesellschaft, sondern als Gott im buchstäblichen Sinne gehörig betrachtet und daher אדוי oder רעהו überall הקדש ausschließen läßt (Baba Meziah 56a).

geopfert werde. Auch kann das Bringen zum Priester nicht etwa in Absicht auf die vorzunehmende Schätzung hervorgehoben werden, da die Sühne offenbar als Zweck desselben dargestellt wird, בערכך blos die Eigenschaft des zu bringenden und also bereits geschätzten und zum Opfer bestimmten Widders bezeichnet, ja in V. 17 ונתן אותו לכהן von בערכך getrennt vorkommt. Das Gesetz will sonach mit dieser Redensart ohne allen Zweifel die eigentliche Bestimmung des Ascham als einer Gabe an den Priester bezeichnen. Und noch weit schärfer und entschiedener als durch das, was sie ausspricht, hebt die Schrift diese Bestimmung durch das, was sie verschweigt, hervor. Jede einzelne Opfergattung wird nämlich bei ihrer ersten Aufführung in Leviticus in Hinsicht auf die wesentlichsten Stücke ihrer Behandlung auf das Vollständigste beschrieben; so das Ganz-, Speise-, Friedens- und Sündenopfer. Und doch wird am locus classicus in Bezug auf das Schuldopfer in allen drei Verordnungen die Opferung am Altare oder gar das Verfahren mit dem Blute — mit keiner einzigen Sylbe erwähnt und die desfallsige Verordnung erst Levit. 7 nachträglich genannt! Dies muß den letzten Zweifel an der Richtigkeit des Bisherigen niederschlagen. Das Gesetz erwähnt bisher namentlich in Betreff des Ganz-, Friedens- und Sündenopfers trotz der ausführlichen Beschreibung doch immer nur das, was die eigentliche Bestimmung des Opfers ausmacht, um das Uebrige erst später Levit. 6 und 7 nachzuholen. Ganz dasselbe Verfahren beobachtet es nun auch bei Ascham, indem es bei dessen erster Erwähnung die Vermittlung seiner Sühne, die Hingabe des Widders an den Priester, nicht aber die blos nebenher gehende Opferung am Altare hervorhebt.*)

*) Wenn oben der Hauptzweck des Ascham als durch das verzehrende Feuer erfüllt dargestellt worden, so gilt dies selbstverständlich nicht von dessen Bestimmung überhaupt, sondern von seiner Nepheschweihenden Wirksamkeit, die im Gegensatze zum

Auch Num. 5. verfehlt nicht, den Charakter des Aſcham in voller Schärfe auszuprägen. Dort heißt es V. 8: „Hat der Mann (gegen welchen die Verſchuldung ſtattfand) keinen nahen Verwandten, ihm die Schuld zu erſtatten, ſo ſei die zu erſtattende Schuld **dem Ewigen, dem Prieſter** außer dem Widder der Verſöhnung, womit er (der Prieſter) ihn ſühnt.“ Ausdrücklicher könnte der Prieſter als Stellvertreter Gottes in Betreff der Aſchamſühne gar nicht genannt werden. Die für den beleidigten Nächſten beſtimmte Genugthuung fällt in deſſen Abweſenheit Gott zu, das heißt dem Prieſter, der an Gottes Statt die Genugthuung entgegennimmt (vergl. Raſchi und Ibn Eſra z. St.). Der Zuſatz vollends „**außer dem Widder der Verſöhnung**“ würde unerklärlich ſein, wenn nicht eben der Hauptzweck des Schuldopfers ſelbſt in der Gabe an den Prieſter als den Diener Jehovah's beſtünde. Jetzt erſcheint auch eine andere äußerſt dunkle Stelle in einem neuen Lichte. Dieſelbe lautet (Levit. **14, 13**): כי כחטאת האשם הוא לכהן קדש קדשים הוא. Wie auffallend! Darum ſoll der Aſcham an heiligem Orte geſchlachtet werden, weil ein Theil deſſelben, wie beim Sündenopfer, dem Prieſter gehört! Raſchi ſucht vergeblich, das Dunkel zu lichten; eben ſo der Talmud Sebachim 49a. Nach der bisherigen Darlegung darf aber der Vers nur in folgender Weiſe eingetheilt werden, um jede Schwierigkeit ſchwinden zu laſſen: כי כחטאת האשם הוא — לכהן (הוא) קדש קדשים הוא. Alſo auch hier Zweck und Beſtimmung des Aſcham — לכהן!

IV.

Das Friedensopfer.

Die Schlamim bilden eine Opfergattung von ſehr durchſichtigem Charakter, und das Fehlgreifen in ihrer Beurtheilung entſpringt lediglich entweder der falſchen Voraus-

---

ſühnenden Blute der חטאת durch die zu verbrennenden Theile geſchieht.

ſetzung von der ſühnenden Kraft aller Opfer oder der einſeitigen Auffaſſung der in ihrer ganzen Behandlung, ja ſchon in ihrem Namen klar ausgeprägten Beſtimmung. Das kreisförmige Ausgießen des Blutes nach den innern Altarwänden zum Behufe der Altarſühne theilen ſie mit dem Schuld- und Ganzopfer. Während aber die nicht auf den Altar kommenden Theile des Sünden- und Schuldopfers den Prieſtern zufallen, gehören mit Ausſchluß der Prieſterhebe die nicht geopferten Stücke des Friedensopfers, inwiefern dieſes nicht von der Geſammtheit ausgeht, den Eigenthümern. Der Opfernde theilt hier mit dem Prieſter das Vorrecht, eine Gabe vom Tiſche Gottes zu empfangen. Dargebracht wurden Friedensopfer nach der Sinaioffenbarung bei Schließung des Bundes zwiſchen Gott und Iſrael Exod. 24, 5., bei der Einweihung der Prieſter Levit. 8, bei der großen Volksſühne am achten Tage der Einweihung Levit. 9, zum Behufe des Fleiſchgenuſſes überhaupt Levit. 17, 5., nach Beendigung der Ernte am Wochenfeſte Levit. 23, 19., nach Vollendung des Naſiräts Num. 6, bei der Altarweihe Num. 7, und endlich nach dem Uebergange über den Jordan Deut. 27, 7. Freiwillige Friedensopfer finden in der Regel an Freuden-, Feſt- und Neumondstagen Statt (Num. 10, 10. Deut. 30, 39). Die talmudiſchen שלמי חגיגה, שלמי ראיה haben als Pflichtopfer durchaus keine bibliſche Begründung. Mit Ausnahme der כבשי עצרת wird für die Feſttage kein Friedensopfer vorgeſchrieben, und den Pilgern nach der Tempelſtadt, die nach Deut. 16, 17 allerdings nicht mit leeren Händen vor dem Herrn erſcheinen ſollten, blieb die Wahl zwiſchen Speiſe-, Ganz- und Friedensopfern völlig freigeſtellt. Scharf von einander geſchieden werden ferner das ganz freiwillige und das angelobte Opfer (Levit. 22, 21). Letzteres — לנדר — erſcheint als Product einer zwar nicht abſoluten, aber doch durch früheres Verſprechen übernommenen Verpflichtung; Erſteres — לנדבה — beruht auf keinerlei Verbindlichkeit und wird mit vollkommen freiem Willen dargebracht. Die juriſtiſche Auffaſſung der Rabbinen, welche in dieſer Hinſicht

הרי עלי und הרי זו einander gegenüberstellen, bedarf wohl keiner Widerlegung. Selbstverständlich jedoch werden beide genannte Arten von Friedensopfern den gebotenen gegenüber als freiwillige betrachtet. Außer den genannten giebt's aber auch noch eine dritte Art von freiwilligen Friedensopfern, nämlich solche, die על תודה, das heißt in Folge von Ereignissen, die zu besonderem Danke gegen Gott verpflichten, dargebracht werden, und welche nach Levit. 7, 11—16 von שלמי נדר ונדבה durch eine Zugabe von Broden (62) und eine kürzere Zeitfrist für den Genuß des Fleisches geschieden werden. Man gab sich Mühe, den Gegensatz zwischen תודה auf der einen und נדר ונדבה auf der andern Seite ausfindig zu machen. Ein solcher Gegensatz ist aber in der That gar nicht vorhanden. Das Dankopfer kann vielmehr ebensowohl eine angelobte, wie eine ohne alle vorausgehende äußerliche Verpflichtung aus vollständig freiem Willen dargebrachte Gabe sein und fällt somit selber unter die Kategorieen von נדר ונדבה; nur kommt bei ihm ein neues Moment hinzu, das den gewöhnlichen freiwilligen Friedensopfern abgeht, nämlich ein stärkerer innerer Antrieb und Verpflichtungsgrund, der Genuß einer das Dankgefühl gegen Gott in ungewöhnlichem Grade entflammenden Wohlthat. Das rabbinische Judenthum trennt daher ganz richtig das Dankopfer selbst wieder in zwei Classen, in נדר und נדבה, und nennt Ersteres תודת חובה, Letzteres תודת נדבה*). (63) Mit Ausnahme der genannten Stelle verschwindet daher auch das Dankopfer, als bereits unter נדר ונדבה mit einbegriffen, aus allen sonstigen biblischen Verordnungen**). Wichtig für die Auffassung des Friedensopfers im Allgemeinen ist die Untersuchung über die Natur jener Ereignisse, denen eine תודה zufällt. Nach der rabbinischen Annahme haben dieselben die Errettung von schweren Bedrängnissen oder das Leben bedrohenden Gefahren, z. B. glücklich überstandene gefahrvolle

*) Menachoth 79 b und 80 a; vergl. Raschi ibid.

**) S. Levit. 22, 21. Num. 15, 3. 30, 39.

Reisen oder Krankheiten zum Gegenstande*). In diesem Falle würde aber bei der Wiedergenesung der krankhaft Menstruirenden, des mit krankhaftem Samenflusse Behafteten, der Wöchnerin und namentlich des einem Todten gleichgeachteten Aussätzigen neben den übrigen Opfern sicherlich auch das Dankopfer geboten sein, wie denn die Rabbinen in der That in Mischnah Sebachim 112b den genannten מחוסרי כפרה trotz der zu einer falschen Interpretation ihrer Worte führenden Verwunderung der Gemara wenigstens ein freiwilliges Friedensopfer, das heißt תודה vindiciren**). Allerdings fallen jene von Raschi in Bezug auf Ps. 107 (vergl. Kimchi ibid.) erwähnten Bedrängnisse in das Gebiet des Dankopfers. Das wesentlichste Object desselben ist aber unstreitig die Befreiung von Zuständen, worin eine Verkümmerung der Nahrungsmittel stattfindet. Die Wüstenwanderer schildert der Psalmist (ibid. V. 5. 9.) als solche, die vom Hunger und Durst bis zum Verschmachten heimgesucht werden und nach Beendigung der Trübsal dem Herrn, welcher die lechzende Seele labt und die hungrige mit Gutem füllt, danken müßten, und sogar in Hinsicht auf den schwer Erkrankten wird die Zeichnung des Mißverhältnisses zu den Nahrungsmitteln vom Dichter nicht vergessen (V. 18). Dasselbe Vorwiegen der Beziehungen zur menschlichen Nahrung spricht sich auch in den gebotenen Friedensopfern des Wochenfestes und des Nasir aus. Jenes ist an sich schon Erntefeier, ein dem Gedanken an Gottes ernährende Vatergüte geweihtes Fest, und diesen befreit die Endschaft des Nasirats vom selbstauferlegten Zwange der Entbehrung köstlicher Nahrungsstoffe. Diese innige Verwandtschaft zunächst zwischen dem Dankopfer und den genannten pflichtigen

---

*) Vergl. Raschi z. St. und Midrasch Tanchuma zu צו: התודה היתה באה על הנס.

**) הזב והזבה והיולדת והמצרע שהקריבו .. עולותיהן ושלמיהן בחוץ חייבין. Hierzu die Gemara ibid. 114b: והני בני שלמים נינהו אמר רב ששת תני נזיר.

Schlamim zeigt auch die Beigabe von Broden (לחמים), die beiden Classen, wenn auch nicht in gleicher Anzahl, zukommen. Ganz derselbe Gedanke liegt ferner ohne Zweifel auch einem dritten pflichtigen Friedensopfer zu Grunde, dem Gebote nämlich an Israel, nach dem Uebergange über den Jordan einen Altar zu bauen, dort Friedensopfer darzubringen, sie zu essen und sich vor seinem Gotte zu freuen (Deut. 27, 6). Auch hier fand die Periode einer entbehrungsvollen Wanderung ihren Abschluß, und wenn bei dieser Gelegenheit — was übrigens durchaus nicht erwiesen ist — die geweihten Brode gefehlt haben sollten, so findet dies in dem, die vollständige Ausführung des vorschriftsmäßigen Cultus nicht zulassenden Kriegszustande, worunter die Opferung stattfand, genügende Erklärung. Der normative Charakter der erwähnten Pflichtopfer für den Grundgedanken der Schlamim überhaupt kann aber um so weniger bezweifelt werden, als dieselben allein in der Eigenschaft ächter und zur Vertretung jenes Gedankens berufener שלמי חובה bestimmt sind. Die Schrift zählt freilich Levit. 8, 9 und Num. 7, 12 noch drei andere Pflichtopfer gleicher Classe, wobei die Beziehung zur menschlichen Nahrung keinesfalls in dem eben bezeichneten Sinne hervortritt; allein eine genaue Betrachtung theils der Behandlung, theils der nächsten Bestimmung dieser Opfer zeigt, von ihrer blos momentanen Erscheinung völlig abgesehen, ihre Unfähigkeit der Schlamim-Idee zum vollen Ausdrucke, zum Centralpunkte zu dienen, zur Genüge. Die sogenannten Friedensopfer bei der Einweihung der Priester können bei ihrer wesentlichen Abweichung von den gewöhnlichen Schlamim kaum auf diesen Namen Anspruch machen und werden in der That nicht שלמים, sondern מלאים genannt, indem sie nach Raschi's Erklärung zu Levit. 8, 22 die Vervollständigung der priesterlichen Weihe zum Ziele haben, ihr Fleisch nicht wie sonst blos an einem reinen Orte, sondern im heiligen Vorhofe des Stiftgezeltes gegessen werden mußte, ferner der stets dem Priester zufallende Schenkel und ein Theil der sonst überall entweder dem Priester allein oder ihm und

dem Eigenthümer gehörenden Brode hier auf dem Altare verbrannt wird. (64) Der Opfercultus ferner am achten Tage der Prieſterweihe, wobei die Prieſter zum erſten Male fungirend im Heiligthume auftraten, hat mit Ausſchluß der Volksſühne (des Sündenopfers) der ganzen Phyſiognomie nach einen prototypen Charakter und eben darum auch Ganz-, Speiſe- und Friedensopfer, die ſämmtlich freiwillig gebracht werden dürfen. Der Hoheprieſter ſollte beim Antritt eines Amtes alle ihm und ſeinem Stamme für die Folge obliegenden Functionen vor den Augen gleichſam produciren, ja ſelbſt der Prieſterſegen durfte nicht fehlen (V. 22). Hiermit erklärt ſich zugleich der Wegfall der geweihten Brode, indem dieſe keineswegs eine Opfergattung bilden und von den Schlamim an und für ſich ſelbſt, deren Darbringung einer innern Veranlaſſung entbehrte und nur zum Zwecke der Vorbildlichkeit diente, nicht gefordert wurden. Noch ſchärfer endlich tritt dieſer vorbildliche Character des Opfercultus in Betreff des Altars bei חנוכת המזבח hervor, wo eben die Altarweihe ausdrücklich als Beſtimmung der fürſtlichen Opfer angegeben wird (Num. 7, 11). Die Hauptidee der Schlamim iſt ſonach innerhalb der Sphäre des geſetzlichen Gebots ihrer Darbringung hauptſächlich bei denen des Wochenfeſtes und des Naſir zu ſuchen und ferner bei der nachgewieſenen Verwandtſchaft der Letzteren mit dem freiwilligen Opfer erſten Ranges, mit der תודה, in innigem Connexus mit dem Dankgefühle gegen Gott in Bezug auf die menſchliche Nahrung. (65)

Hält man vorläufig dieſen Gedanken feſt, ſo darf nur noch der Name des Friedensopfers in Betracht gezogen werden, um ſeine eigentliche Beſtimmung außer Zweifel geſetzt zu ſehen. Daß dem Friedensopfer alle und jede ſühnende Eigenſchaft fehlt, beweiſt ſchon einfach die Thatſache, wornach die Schrift die Wirkſamkeit deſſelben niemals als כפרה bezeichnet. Auch vom rabbiniſchen Judenthume, das ſogar in Hinſicht auf die ſühnende Eigenſchaft des Ganzopfers ein gewiſſes Schwanken kundgiebt, wird dies im Allgemeinen an-

erkannt. Blos in Bezug auf תודה wird Menachoth 99 b von כפרה gesprochen, offenbar darum, weil nach der rabbinischen Anschauung das Dankopfer blos bei der Befreiung von schweren Drangsalen, gefahrvollen Krankheiten u. s. w. vorkam und hinwiederum solche Leiden auf vorangegangene Sünden hinweisen, einer Anschauung, die der Mosaismus jedenfalls in letzter Hinsicht entschieden negirt. Targum Onkelos will freilich dem Blute der Bundesopfer (Exod. 24, 5) sühnende Kraft beigelegt wissen. Wollte man aber auch diese Ansicht zugeben, so würde daraus gleichwohl die Sühnkraft des Friedensopfers noch keineswegs folgen, indem Raschi, Onkelos folgend, gewiß nicht ohne Absicht das vermeintlich zur Sühne dienende Blut den Ganzopfern zurechnet, das Blut der Friedensopfer dagegen zur Besprengung des Volkes, wobei natürlich an irgend eine Sühne gar nicht zu denken, verwendet werden läßt. Indeß zeigt schon die gleichmäßige Theilung des Opferblutes zur Besprengung des Altars und des Volkes, sowie der Name דם הברית, daß hier keinerlei Volkssühne, die das Gottesgesetz eben bis nach Erwählung und Einweihung der Priester verschob, stattfand und die betreffende Handlung blos die symbolische Darstellung des Bundes zwischen Gott und Israel zum Ziele hatte. (66) Was endlich den Namen שלמים betrifft, so erklärt sich schon Wessel i entschieden gegen die, von R. Samuel ben Mëir aufgestellte Ableitung von שָׁלֵם zahlen, weil in diesem Falle die Opfer שְׁלוּמִים heißen müßten. Die Grundbedeutung ist vielmehr שלום Frieden, wofür Raschi zu Levit. 3, 1*) und Midrasch Tanchuma **) sich aussprechen.

Bezieht sich nun erwiesenermaßen das Friedensopfer auf Dank gegen Gott in Rücksicht auf die menschliche Nahrung, und deutet sein Name auf Frieden zwischen Gott und Menschen, so kann der Grundgedanke desselben kein anderer sein, als die dankbare Anerkennung der ernährenden Vater-

*) שלמים שמטילין שלום בעולם.

**) גדולים השלמים שהם עושים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים

güte Gottes im Gegensatze zu dem Wahne, welcher spricht: כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה, kurz Weihe des zeitlichen Genusses durch den Gedanken an Gott als Spender alles Guten, dargestellt durch die Weihe der Nepheschерhaltenden Nahrung für den göttlichen Altar. Wie das Schuld- und sühnende Speiseopfer die Nepheschweihe selber durch Opferung der Nahrungsmittel für die animalische Lebenskraft symbolisch darstellen, so symbolisirt das Friedensopfer die Weihe der dem Nephesch zur Erhaltung dienenden Nahrungsmittel. Eben darum fällt hier ausschließlich der nicht geopferte Theil nicht blos dem Priester, sondern auch dem Eigenthümer zu, indem gerade hierin die Vorstellung zur lebendigen Ausprägung kommt: der Eigenthümer der Nahrungsmittel ist nicht der Mensch, sondern Gott, und erst vom Tische des Herrn muß jener dieselben empfangen, der Gedanke: ממך הכל ומידך נתנו לך (1 Chron. 29, 10)! Dieser Friede mit Gott, der den Menschen nicht vergessen läßt, wem er seine Nahrung zu verdanken habe, erzeugt aber zugleich auch innern Frieden, Zufriedenheit, Vertrauen auf Gottes ernährende Huld auch für die Zukunft (vergl. Deut. 16, 13—16). Der vollen Entwickelung dieses zweiten Momentes werden wir erst später bei einer andern Opfergattung begegnen; aber jedenfalls wird dasselbe vom Friedensopfer mit eingeschlossen und in mehreren Fällen als Gottvertrauen überhaupt dargestellt. Auch die Bedeutung der geweihten Brode erscheint jetzt in klarem Lichte. Je voller und lebendiger nämlich der Schlamimgedanke zum Ausdrucke kam, umsomehr mußte alles Profane, der besondern Weihe Entbehrende aus der Sphäre des Opfers geschieden werden, um so nothwendiger mußte jede Speise, die in seiner Gemeinschaft als erforderliche Zugabe genossen wurde, von der vollen und lebendigen Strömung des symbolischen Gedankens ergriffen werden, und wie das Opferfleisch selbst gleichsam unmittelbar aus Gottes Hand kommen. Die Weihe der Brode, von den Rabbinen treffend mit קדוש הלחם bezeichnet, hat sonach keine andere Bestimmung, als deren Befähigung,

mit dem Opferfleische gegessen zu werden, und darum fallen dieselben immer denen zu, die am Genusse des Opferfleisches sich betheiligen, beim Friedensopfer von Privaten — dem Priester und dem Opfernden, beim Gemeindefriedensopfer am Wochenfeste dagegen, das eine Betheiligung der Eigenthümer am Fleische der Natur der Sache nach nicht zuläßt, ausschließlich dem Priester.

Man könnte etwa einwenden, daß die Opferung der an sich zum Gebrauche der Nahrung verbotenen Fettstücke am Wenigsten zum symbolischen Ausdrucke der Weihe des zeitlichen Genusses tauge; allein schon Ibn Esra zu Levit. 6, 25 hat die Beschränkung des Inschlittverbots auf חלב קדשים gegen die Talmudisten zur Genüge nachgewiesen, und die desfallsigen Einwände des Nachmanides haben wir an einem andern Orte*) bereits auf ihren wahren Werth zurückgeführt. (87)

Es bleibt nun noch zu erörtern, wozu die Idee des Friedensopfers dort vorgeführt wird, wo offenbar ganz andere und anscheinend in keinerlei Zusammenhang mit derselben stehende Vorstellungen in den Vordergrund treten, und zu diesem Behufe wird sich die Gruppirung der biblischen Schlamim vernothwendigen, um dann das Verhältniß jeder einzelnen Gruppe zum Grundgedanken kennen zu lernen. Die Schlamim im gesetzlichen Theile des Pentateuchs wurden bereits oben ihrem ganzen Umfange nach angeführt. Hierzu kommen noch die, meistens unter dem Namen זבחים erscheinenden vorsinaitischen Friedensopfer. Solche opfert Jakob nach dem Bundesschlusse mit Laban zum Bundesmahle (Genes. 31, 54) und ferner in Beer-Scheba auf dem Zuge nach Mizraim unter unverkennbarem Kampfe gegen beängstigende Zweifel über die Folgen seiner Losreißung vom gelobten Lande für das Schicksal seiner Nachkommen, einem Kampfe, den Gott in der nächtlichen Traumerscheinung durch ermunternden Zuspruch beseitigt (Genes. 46, 1), endlich auch Jethro in freu-

*) Materialien für den Comm.-Ber. über die Speiseg. (Israelit des 19. Jahrh. VIII. Jahrg. No. 20).

diger Stimmung über Israels Errettung, wobei das festliche Mahl ein Essen vor Gott genannt wird (Exod. 18, 12). In den übrigen biblischen Schriften erscheinen die Friedensopfer bei allgemeinen Volksfesten (1. Sam. 10, 8) zuerst von Seiten des zu erwählenden Schaul und dann von Seiten des Volkes nach vollzogener Königswahl, ferner bei einem von Salomon wegen einer frohen Verheißung veranstalteten Festmahle 1. Kön. 3, 15, bei der Einweihung des salomonischen Tempels, ibid. 8, 64, bei der Zurückführung der heiligen Lade 2. Sam. 17, ferner noch in angstvollen Zeiten (Richter 20, 26. 2. Sam. 24, 25), wozu auch die keineswegs im Triumphe über den erfochtenen Sieg, sondern vielmehr unter tiefer Trauer über die unter Israels Stämmen nunmehr entstandene Lücke stattfindende Opferung Richter 21, 2—4 gehört, und endlich bei der Wiedereinführung des Jehovahcultus und der Rückkehr des vertriebenen Königs nach seiner Residenz 2. Chron. 30, 22. 33, 16. (68).

Hiernach erscheinen als Factoren sämmtlicher biblischer Friedensopfer:

1) allgemeine festliche Stimmung bei freudigen Ereignissen, die zum frohen Mahle vereinigen. Hier gilt die Freude entweder unmittelbar der ernährenden Allgüte, wie beim Wochenfeste, oder — wie beim Tempelbau — religiösen und nationalen Errungenschaften, die durch große Gastmähler gefeiert werden. Im ersten Falle ist die Idee des Friedensopfers an ihrem eigentlichen Platze, in letzterem Falle ist es eben die Absicht auf Veranstaltung der genußreichen Feier selber, was die Weihe des Genusses zur Folge hat.

2) Der Antritt hoher Aemter, wie die Wahl Israels zum Bundesvolke und die Einweihung der Priester. In solchen Fällen verbindet sich mit dem Dankgefühle gegen Gott zugleich eine ängstliche Stimmung im Gefühle der mit der Würde übernommenen Bürde und des Zweifels an der eigenen Kraft und Würdigkeit zur Erfüllung des hohen Berufes. Das Gemüth bedarf der Beschwichtigung,

der aus Gottvertrauen entspringenden Zuversicht für die Zukunft. Dieselben erfordern durchweg zunächst ein Ganzopfer, das wir bald als Mittel solcher Beschwichtigung kennen lernen werden, dann aber auch Friedensopfer, welche, jenen stets nachfolgend, den Gedanken ausdrücken: Gott, mein gnadenreicher Versorger und Erhalter in der Gegenwart, wird auch meine Zukunft schützen und segnen.

3) Tiefe Nöthen — in Zeiten verheerender Kriege und pestartiger Krankheiten oder sonstiger Bedrängnisse, wobei das Friedensopfer gleichfalls die eben genannte, zu Gottvertrauen führende Vorstellung ausprägt.

4) Nahrungssegen, alljährliche Erneuerung der aus dem mütterlichen Schooße der Erde hervorsprießenden Gaben oder Wiedererlangung lange entbehrter köstlicher Nahrungsmittel, Erndtefest, Abschluß des Nasirgelübdes u. s. w., kurz die eigentliche Heimath der Friedensopfer; und endlich

5) Errettung aus Gefahren, deren allgemeine Bezeichnung Ps. 107 enthält und wobei der Erlöste eben aus besonderem Danke gegen Gottes Güte sich von selbst zur Weihe des zeitlichen Genusses durch den Gedanken an den Erlöser gedrungen fühlt. Nach dieser Richtung hin scheint sich indeß das Friedensopfer erst später ausgebildet zu haben, wie denn auch der genannte Psalm manche dogmatische Anklänge enthält, die nicht rein mosaisch erscheinen, und schon dadurch seine Entstehung in einer der späteren biblischen Perioden beurkundet. Jedenfalls bezeugt das Fehlen der שלמים unter den Opfern Noach's nach dem Verlassen der Arche, wie der Wöchnerin, des Aussätzigen u. s. w. in entschiedener Weise, daß der Mosaismus zum Ausdrucke solchen Dankes eine ganz andere Opfergattung bestimmte.

V.

Wesen des Ganzopfers und dessen Verhältniß zu den übrigen Opfern.

Das Ganzopfer ragt vor allen übrigen Opfern durch seine elastische und sublime Natur hervor. Es fehlt kaum bei irgend einem öffentlichen Cultus oder auch unter der Opfergabe von Einzelnen, sobald dieselbe überhaupt aus verschiedenen Rücksichten besteht; es bildet unverkennbar ein Ganzes bald mit dem Sündenopfer, bald mit dem Friedensopfer, diesem stets vorangehend, jenem theils vorangehend, theils nachfolgend; es zeigt ferner dieselbe Schmiegsamkeit auch in Betreff verschiedener Zeiten, indem ihm schon in der vorsinaitischen oder noachidischen Periode vorzugsweise Geltung zukommt, und verräth endlich schon durch den Namen עלה ein emporstrebendes, schwungreiches Wesen. Wie es nicht selten geschieht, wurde auch hier die Elastizität für gleichbedeutend mit dem Unbestimmten, Verschwimmenden, das Vermögen zur Anschmiegung an jede beliebige Form für Mangel an Ausgeprägtheit und Charakterfestigkeit gehalten, anstatt die innere unermeßliche Lebensfülle zu erkennen, deren gewaltiger Strom jede Fessel bricht und jede Form bewältigt. Aus diesem falschen Gesichtspunkte, verbunden mit einer kaum begreiflichen Unachtsamkeit auf die vom Ganzopfer in der Reihenfolge verschiedener Opfer eingenommene Stelle, entsprang denn die Rathlosigkeit in der Beurtheilung einer Opfergattung, über deren Bestimmung die Schrift in der That nicht den geringsten Zweifel zurückläßt. Diese Unsicherheit zeigt auch das rabbinische Judenthum, nach welchem das Ganzopfer bald Unterlassungssünden, bald die sündenhafte Gesinnung sühnt, bald wieder ohne alle Sühnkraft dem fürsprechenden Sündenopfer als Geschenk (דורון) zur Unterstützung des פרקליט nachfolgt*). Mitten in diesem Gewirre wird uns der bisher im-

*) Vergl. Sebachim 7 a und b. Raschi zu Levit. 1, 4. Mid-

mer eingeschlagene Weg sicher zum Ziele führen: die Ermittelung und Classification derjenigen Fälle, die dem betreffenden Opfer zum Objecte dienen, dann die Namenserklärung und endlich die Berücksichtigung der übrigen, hier in reichem Maße vorhandenen Eigenthümlichkeiten.

Die Factoren des Ganzopfers sind:

1) Alle vorhin erwähnten Factoren des Friedensopfers, das jenem immer den Vortritt läßt, jedoch in — äußerst seltenen Fällen — entweder allein steht oder ganz wegfällt;

2) überstandene Gefahren größern oder geringern Grades. So wird ein Ganzopfer dargebracht von Noach nach dem Verlassen der Arche, von Abraham nach Errettung seines Sohnes durch eine Engelsstimme, von der Wöchnerin — vor dem Sündenopfer, von מצרע, זב und זבה — nach dem Sündenopfer*);

3) der tägliche Morgen- und Abendcultus, in gesteigerter Anzahl die Sabbathe, Neumonde und Festtage, wobei das Opfer bald allein und in bloßer Begleitung vom vegetabilischen Opfer erscheint, bald einem Sündenopfer vorangeht**) und blos bei dem Hauptcultus am Versöhnungstag, der von dem Num. 29, 7—10 beschriebenen wohl zu unterscheiden, nach Levit. 16 die Priorität einbüßt;

4) selbstbegangene oder auch — **fremde** Sünden. Levit. 1, 4 spricht ausdrücklich von der Sühnkraft des Ganzopfers. Nach Levit. 5, 7 ersetzt dieses durch sein Hinzutreten zum Sündenopfer für den Armen das alleinstehende aber werthvollere Sündenopfer des Bemittelten, und hat sonach unleugbar die innigste Beziehung zum

---

raſch Tanchuma zu צו: עולה באה על הרהור הלב שנאמר והשכים בבקר והעלה עולות .. אמר איוב אולי חטאו בני וברכו אלהים בלבבם und Maim. Moreh III. 46.

*) Geneſ. 8, 20. 22, 13. Levit. 12, 6. 14, 19. 15, 15. 16, 30. Richter 11, 31.

**) Levit. 23, 12. Num. 28, 3. 10. 11. 19. 27.

Sühnacte. Job bringt nach Beendigung festlicher Tage Ganzopfer zu Gunsten seiner Kinder, weil diese in der Fülle des Genusses gegen Gott in ihrem Herzen gesündigt haben möchten. Bei dem biblischen Begriffe der Sühne, wornach diese einzig und allein des Sünders eigenes Werk durch bußfertige Weihe ist, kann hier an ein Sühnopfer schlechterdings nicht gedacht werden, und diese eigenthümliche, bei keinem andern Opfer vorhandene Erscheinung muß sonach auf anderen Beziehungen beruhen. Auch den Freunden Jobs wird wegen ihrer Gott mißfälligen Reden gegen den Leidenden die Darbringung von Ganzopfern geboten (Job 1, 5. 42, 8).

Doch gerade die letztgenannte Stelle berührt eine andere Eigenthümlichkeit unseres Opfers, die über dessen ganzes Wesen plötzlich strahlendes Licht verbreitet; sie bringt nämlich das Ganzopfer in Zusammenhang mit Gebet und lautet: „Nehmet euch sieben Stiere und sieben Widder, gehet zu meinem Knechte Job und bringet jene zum Ganzopfer um euretwillen und mein Knecht Job soll für euch beten; denn nur auf ihn werde ich achten, euch nicht zu thun nach euerer Thorheit, da ihr nicht so aufrichtig von mir geredet wie mein Knecht Job.“ Noch weit schärfer tritt der Connexus zwischen Ganzopfer und Gebet in folgenden Stellen hervor: „Samuel nahm ein Milchlamm und brachte es zum Ganzopfer dar vor Gott und Samuel rief zu Gott für Israel und Gott erhörte ihn“ (1. Sam. 7, 9). „Und David baute daselbst einen Altar dem Herrn und brachte Ganz- und Friedensopfer dar und rief zu Gott, und dieser antwortete ihm durch Feuer vom Himmel (, herabfahrend) auf den Altar des Ganzopfers“ (1. Chron. 21, 26). „Und Chiskijahu befahl, das Ganzopfer auf den Altar zu bringen, und mit dem Beginnen des Ganzopfers begann auch Lobgesang Gottes ... und die ganze Gemeinde betete an und der Gesang ertönte und die Trompeten erklangen — Alles bis zur Vollendung des Ganzopfers“ (2. Chron. 29, 27. 28). Also nur bis zur Vollendung des Ganzopfers, obgleich diesem ein Sündenopfer nachfolgte! „Erhören wird

dich Gott am Tage der Angst ... er gedenkt aller deiner Gaben und läßt deine Ganzopfer gedeihen" (Pſ. 20, 2—4). Ebenſowenig fehlt es im Pentateuch ſelbſt an ausdrücklichen Beziehungen zwiſchen Ganzopfer und Anrufung Gottes. Die vorſinaitiſche Zeit kennt zwar in einzelnen Fällen auch Friedensopfer, immer aber anerkanntermaßen vorzugsweiſe nur Ganzopfer, ſo daß jede in der Geſchichte derſelben ohne nähere Bezeichnung der Opfergattung erwähnte Opferhandlung auf עלה zu beziehen iſt, und blos der Ausdruck זבחים, den die Schrift mehrfach den עולות gegenüberſtellt, Friedensopfer bezeichnet. Nun wird aber von den Patriarchen an verſchiedenen Orten erzählt: „er errichtete einen Altar" — מזבח Opferaltar — „und rief beim Namen des Herrn" (Geneſ. 12, 8. 13, 4. 12, 12. 26, 25). Rechnet man zu dem Allen noch hinzu, daß Daniel und Eſra zur Zeit der מנחת ערב, das heißt des Abendopfers beten (Daniel 9, 21. Eſra 9, 5. vergl. Pſ. 141, 2), ſo bleibt kein Zweifel mehr übrig, daß das Ganzopfer nichts Anderes iſt, als Gebet, Anrufung Gottes, und zwar in freudigen Lagen — Lobgeſang, Dankgebet; unter trauerigen Verhältniſſen — Bittgebet, in Bezug auf die Sünde — Bußgebet!

Inwiefern wird aber durch die Opferhandlung das Gebet ſymboliſch dargeſtellt? Die Bedeutung des Wortes עלה giebt uns hierüber vollkommen Aufſchluß. עָלָה kommt in der Bibel nämlich auch in der Bedeutung tollere vor*), bezeichnet ſonach in dieſem Falle, wie das deutſche Aufgehen: auflöſen, zu Grunde richten, das heißt einen zuſammengeſetzten Gegenſtand in ſeine Elemente auflöſen und eben dadurch zu ſeinem Urquell (Grunde) zurückführen. (69) Eine ſolche Auflöſung in die Grundelemente, die eben einzig und allein durch's Feuer, durch einen Verbrennungsprozeß ermittelt werden kann, iſt das innerſte Weſen der עלה, deren eigentliche Bezeichnung nicht Ganzopfer,

*) Vergl. Pſ. 102, 25. אל תעלני בחצי ימי und Geſenius WB. s. v. עָלָה.

sondern Auflösungsopfer lautet. Das zu seinem Ursprung und Daseinsquell zurückkehrende Opfer ist ein sprechendes Symbol des zu seinem Urquell sich erhebenden anbetenden Gott entstammten Geistes. Beide gehen dahin, woher sie gekommen. Die Synagoge hat daher in der That, obgleich ihr später der Begriff von עלה abhanden gekommen, die ganze Gebetsordnung dem Ganzopfercultus sowohl hinsichtlich der täglichen Morgen- und Abendgebete, wie der Mussaphgebete an Sabbathen, Neumonden und Festtagen nachgebildet*). Der heutige שליח צבור vertritt ganz und gar jenen priesterlichen שליח צבור, der das Ganzopfer darbrachte. (70) Die Allgemeinheit des Ganzopfers erscheint also nicht mehr räthselhaft und ebensowenig dessen wechselnde Stellung in verschiedenen Opferketten. Man darf bei jedem complicirten Opfercultus nur erst das vorherrschende Element in's Auge fassen und dann an die Stelle der עלה das unter den obwaltenden Verhältnissen zu erwartende Gebet setzen, um Alles an seinem gehörigen Platze zu finden. Zu שלמים verhält sich das Ganzopfer, wo auch immer beide gemeinsam vorkommen, wie die Ursache zur Wirkung, weshalb demselben denn auch durchweg die Priorität zukommt. Tritt z. B. der Gedanke an die allernährende Güte Gottes in den Vordergrund, so findet vor Allem Erguß des dankerfüllten Herzens vor Gott — עלה — Statt, in dessen Folge der Mensch seine Nahrung nicht länger als ein durch eigene Macht erworbenes, sondern als ein von Gott ihm verliehenes Gut hinnimmt (שלמים). In gefahrvollen Lagen, wo nicht blos augenblickliche Hilfe, sondern auch gottvertrauender Muth für die Zukunft Noth thut, nimmt der Bedrängte zunächst seine Zuflucht zum Helfer in allen Nöthen (עולה) und schöpft dann aus dem Genusse der ihm vom Tische des Herrn gespendeten Speise die zuversichtliche Hoffnung, von seinem Ernährer und Wohlthäter auch für die Folge gehütet und bewacht zu werden (שלמים).

*) S. Berachoth 26b und Maimon. Thefillah 1, 5.

Was ferner das Verhältniß zwiſchen Ganz- und Sündenopfer betrifft, ſo ſind zunächſt zwei Momente im Bußgebet wohl zu unterſcheiden: der Ausdruck des Reuegefühls vor Gott und die Bitte um Verzeihung. Das erſte Moment iſt eo ipso zugleich Nepheſchweihe, Sühne; und in Rückſicht hierauf ſpricht die Schrift von einer Sühnkraft des Ganzopfers und von der Darbringung eines ſolchen von Seiten der Freunde Job's um ihrer eigenen Sünde willen, zugleich aber auch vom Gebete Job's für dieſelben als einem Vermittler der göttlichen Verzeihung, während der Factor der Sühne natürlich immer nur das Gebet oder Ganzopfer des Sünders ſelber werden kann. Das zweite Moment dagegen vermittelt nicht כפרה, ſondern ausſchließlich סליחת, und inſofern konnte Job für ſeine Kinder Ganzopfer darbringen, das heißt Gott um Gnade für das Vergehen anrufen, deſſen Sühne — wie die Worte וישלח איוב ויקדשם*) ausdrücklich bezeugen — der fromme Vater durch eindringliche Mahnungen bereits erzielt hatte und auch nur auf dieſem Wege erzielen konnte. Job fleht für die Seinen um Gnade, wie Abraham für Abimelech, Moſes für Iſrael und ſeine Schweſter, und wenn die Rabbinen aus dieſer Stelle die Sühnkraft des Ganzopfers in Bezug auf innere Sünden deduciren, ſo beruht dies eben auf gänzlicher Verkennung des bibliſchen Begriffes von Sühne im Allgemeinen, wie beſonders des Ganzopfers. Hingegen hat dieſe rabbiniſche Anſicht an und für ſich ſelbſt aus anderweitigen und gerade auf talmudiſchem Standpunkte nicht vorhandenen Gründen ihre volle Richtigkeit. Da nämlich die Schrift Num. 15, 27 für alle unvorſätzliche Vergehungen ein Sündenopfer anordnet, zweierlei Factoren der Sühne aber für ein und daſſelbe Vergehen an ſich nicht angenommen werden können, ſo übrigt für das ſühnende, in keinem beſtimmten Falle in dieſer Eigen-

*) Rabbi Levi b. Gerſchom erklärt ויקדשם gleichfalls nicht wie Raſchi מומנם וקראם, ſondern והנה איוב ליראתו השם יתב' הי' מקדש אותם .. והיה מיישיר אותם אל מה שראוי ואח"כ הי' מקריב ..

schaft angeordnete und also offenbar freiwillige Ganzopfer in Levit. 1, 4 blos die innere, nicht zur äußern That gewordene Gesinnung, die nach unserer frühern Erklärung der Bestimmung אשר לא תעשינה ibid. 4, 2 kein Sündenopfer nachzieht und blos in Hinsicht auf die mehrerwähnten vier Unreinen von der Sühnkraft des Letztern umschlossen wird. Der Grund, aus welchem diese Unreinen nicht der Sühnkraft des Ganzopfers zugewiesen werden, liegt in der Vorsätzlichkeit der innern Sünde, in der Geringschätzung der göttlichen Schöpferkraft, die der deprimirte Zustand des Unreinen hauptsächlich für ihn selbst leicht hervorruft und worauf die Unreinheit überhaupt beruht. Das Symbol des Ganzopfers, der geistigen Erhebung zu Gott gehört zu den heiligsten und wichtigsten und sollte daher im sündenhaften Zustande mit Bezugnahme auf diesen einzig und allein bei Sünden des geringsten Grades, wie die unvorsätzliche der Gesinnung, zur Anwendung kommen dürfen; sonst aber überall erst nach bereits vollzogener Sühne und lediglich in der Eigenschaft eines Gebetes, um die verzeihende Gnade Gottes. Sonach beschränkt sich die Sühne des freiwilligen Ganzopfers blos auf unvorsätzliche innere Sünden, die von dem auf כי תחטא בשגגה sich beziehenden אשר לא תעשינה auch allein ausgeschlossen werden können und ferner ausschließlich ein freiwilliges Sühnopfer dulden. Nur da, wo im complicirten Opfercultus das Element der Sünde überhaupt zurücktritt, konnte im ungesühnten Zustande ein Ganzopfer dargebracht werden, dann aber steht dieses auch nicht in der entferntesten Beziehung zur Sünde. Welches Element aber im zusammengesetzten Opfercultus das vorherrschende sei, dafür liefert einen untrüglichen Maßstab die Natur des ersten Opfers. Am Versöhnungstage, bei den Unreinen vom abnormen, nicht im Laufe der Natur begründeten Zustande (זב, זבה, מצרע), dem verunreinigten Nasir und endlich dem, die Zeugenaussage Verweigernden oder Eidbrüchigen u. s. w. herrscht der Gedanke an die Sünde entweder ausschließlich oder doch in überwiegender Weise vor und gebührt daher dem

Sündenopfer der Vortritt vor dem Ganzopfer, das theils das Gebet um Verzeihung allein, theils zugleich Dank für die Wiedergenesung ausdrückt. Dagegen bei der Wöchnerin, dem Nasir nach Beendigung der angelobten Zeit, (71) dann an Neumonden und Festtagen überwiegt das Element des Dankes, (72) tritt das der Sünde zurück, kommt daher das Ganzopfer vor dem Sündenopfer und erscheint Ersteres ausschließlich als Dankgebet.

Diese Bestimmung des Ganzopfers zum Symbole eines, die höchste Würde des menschlichen Geistes beurkundenden Actes oder eigentlich des zu Gott sich emporschwingenden menschlichen Geistes selber erklärt auch die Einschränkung desselben auf männliche Thiere, indem das geistige Element für das männliche Princip gilt. (73)

Noch ein anderer Umstand von großer Wichtigkeit für die Erkenntniß des Ganzopfers ist zu erwähnen, der ebenso entschieden für die Richtigkeit unserer Auffassung, wie gegen die Ansicht der sühnenden Bestimmung aller Opfergattungen spricht. Die Schrift nennt nämlich den Opferaltar überall schlechtweg מזבח העלה oder על העלה (ה)מזבח*) im Gegensatze zu מזבח הקטרת oder מזבח הזהב, dem innern Altare. Diese stereotype Bezeichnung eines für sämmtliche Opfer ohne Ausnahme bestimmten Altars nach einer einzelnen Gattung derselben ist um so auffallender, als schon den genannten Namen des innern Altars gegenüber die Benennung מזבח הנחשת oder מזבח הקרבנות weit entsprechender erscheinen würde. Doch sie läßt es nicht beim bloßen Namen bewenden. Auch das Gesetz beurkundet die vorzugsweise Bestimmung des äußern Altars für das Ganzopfer. Am Tage der Aufrichtung des Stiftgezeltes wurde von Moses jedes Geräthe des Heiligthums durch sofortige Uebung der mit ihm verbundenen Functionen seinem Berufe hingegeben und auf dem äußern Altare zu diesem Behufe das Ganzopfer nebst

*) Exod. 35, 16. 38, 1. 40, 6. 21. 29. Levit. 3, 5. 4, 7 10. 18. 5, 34.

einer Minchah unter Ausschließung aller übrigen animalischen Opfer dargebracht (Exod. 40, 29). Noch auffallender erscheint endlich eine Stelle Exod. 20, 21: „Einen Altar von Erde sollst du mir machen und auf demselben deine Ganzopfer und deine Friedensopfer, dein Kleinvieh und dein Rindvieh darbringen; an jedem Orte, wo ich meinen Namen gedenken lasse, werde ich zu dir kommen und dich segnen.“ Auch hier, wo die ursprüngliche und eigentliche Bestimmung des Altars genannt wird, fehlen also die Sünd- und Schuldopfer, während dagegen die Friedensopfer mit aufgeführt werden. Die Lösung dieses Räthsels liegt in der ganzen mosaischen Anschauung über die Natur der Sünde. Die Sündensühne sollte und konnte nicht als ursprüngliche Bestimmung des Altars angegeben werden, weil es vielmehr die Bestimmung des Menschen ist, nicht zu sündigen. (74) Die Schrift will hier den absoluten, unbedingten Beruf des Altars hervorheben, der eben nur ein Moment von absoluter Nothwendigkeit zum Objecte haben kann, Ein solches Moment ist aber ausschließlich der Dank gegen Gott und die Anbetung Gottes, nicht aber die Sühne erfordernde Sünde gegen Gott. Daher denn auch der bedeutsame Zusatz: „überall, wo ich meines Namens gedenken lasse, werde ich zu dir kommen und dich segnen,“ womit das Gedenken des göttlichen Namens, d. h. die Verehrung Gottes als absolutes Bedürfniß der menschlichen Natur und eben deshalb auch als Hauptzweck des Opfers bezeichnet wird. Da nun aber an diesem Endzwecke selbst die Friedensopfer in secundärer Weise sich betheiligen und daher in Gemeinschaft mit dem Ganzopfer stets zuletzt kommen, so bleibt der äußere Altar κατ' ἐξοχήν Ganzopferaltar. Könnte nach dem Allen noch irgend ein Zweifel über das Wesen der verschiedenen animalischen Opfer und deren gegenseitiges Verhältniß aufkommen, so müßte er vollends vor dem Aufschlusse schwinden, welchen uns das jetzt zu betrachtende vegetabilische Opfer ertheilt, ein Opfer, das zu den übrigen im Verhältnisse der Vocale zu den Consonanten steht.

VI.

Das Speiseopfer und dessen Verhältniß zu den übrigen Opfern.

Die Speiseopfer im weiteren Sinne, deren Hauptverordnungen Levit. 2, 1—16, 5, 11—13. 6, 7—17. 7, 11—15. Num. 15, 1—11 enthalten, zerfallen in verschiedene Classen mit mehreren Unterabtheilungen. Die Einen erscheinen selbstständig, das heißt ein Ganzes für sich bildend, die Anderen blos als Beifuge zum animalischen Opfer. Die Einen kommen mit Weihrauch und unter Oel-Aufguß — הצקה שמן (, von בלולה בשמן wohl zu unterscheiden) —, die Anderen ohne solche Zugaben. Die Einen mit, die Anderen ohne Trankopfer; sie werden ferner theils freiwillig, theils pflichtmäßig dargebracht und gehören endlich bald als Feueropfer ganz und gar dem Altare, bald theils dem Altare, theils dem Priester, bald mit gänzlicher Ausschließung des Altars theils dem Priester, theils dem Opfernden, bald wieder ausschließlich dem Priester. Auch durch den Namen unterscheidet die Schrift sehr bestimmt zweierlei Gattungen. Die nicht auf den Altar Kommenden werden mit Ausnahme der zwei Brode am Wochenfeste niemals מנחה genannt, während diejenigen, welche entweder ganz oder theilweise auf dem Altare verbrannt werden, mit Ausnahme des vegetabilischen Sündenopfers und der Brode des Füllopfers (מלאים)*) stets מנחה heißen. Zu diesen an sich schon zahlreichen Abwechslungen kommen noch mehrere andere in Betreff der Nebenbestimmungen, die darum nichtsdestoweniger scharf unterscheidende Charakterzüge bilden. Dies Alles erschwert nun freilich die Untersuchung in hohem Grade; aber um so lohnender sind deren Resultate, die einen neuen Beleg für den Werth jenes seichten Kriticismus liefern, der in der Bibel lauter Zufälligkeiten und Widersprüche findet und es für leichter hält, sich über dieselbe zu

*) Levit. 5, 12. 8, 26.

erheben, als ſich in ihren Gottesgeiſt zu verſenken. Der Moſaismus bewährt auch hier ſeine bewundernswürdige Conſequenz ſelbſt in den feinſten Schattirungen, und all' jene Variationen, Regeln und Ausnahmen werden von einem Principe beherrſcht, aus dem ſie faſt mit mathematiſcher Genauigkeit folgen. Ja das Speiſeopfer, die ſcheinbare Hieroglyphe, iſt ein Reflex des innerſten Weſens aller übrigen Opfer. Von großer Bedeutung iſt auch hier die Beleuchtung der talmudiſchen Exegeſe, welche trotz der nie fehlenden Lichtblicke vielleicht kein anderes Opfer in gleichem Grade wie das betreffende in weſentlichen Punkten verfälſcht.

Die Bibel zählt Levit. 2 fünf verſchiedenartig zubereitete מנחות auf, die jedoch alle ein und denſelben Charakter tragen und ein gleichmäßiges Verfahren erfordern, vom Opfernden mit Oel übergoſſen und Weihrauch beſtreut, (75) dem Prieſter zum Abheben und Opfern eines die Hand füllenden Theiles, wie zum Genuſſe des Reſtes übergeben und in Folge der Beſtimmung für den göttlichen Altar weder mit Sauerteig noch mit Honig vermiſcht werden. Jede der vier erſten Arten beſteht aus Weißmehl, die letzte aus geröſteten Körnern von Erſtlingsähren (מנחת ביכורים). Sowohl dieſe Stelle, wie Levit. 6, 7., wo mit den einleitenden Worten זאת תורת המנחה abermals die Opferhandlung unter Erwähnung von Oel und Weihrauch beſchrieben, der nicht geopferte Theil dem Prieſter zugeſprochen und noch der Befehl, denſelben an heiligem Orte zu eſſen, hinzugefügt wird, enthält unverkennbar eine allgemeine Regel für alle mit dem Namen מנחה belegten Speiſeopfer, die eben nur dann eine Ausnahme geſtattet, wenn ausdrückliche Beſtimmungen dafür ſprechen, wie denn die Schrift in der That Oelaufguß und Weihrauch für das Eiferopfer und ſelbſt für das nicht einmal מנחה genannte vegetabiliſche Sündenopfer trotz ihrer weſentlichen Verſchiedenheit von den übrigen dennoch mittelſt förmlichen Verbots zurückzuweiſen für nothwendig erachtet, weil dieſelben in Hinſicht auf die blos theilweiſe Opferung und die prieſterliche Berechtigung zum Genuſſe des Reſtes der gewöhnlichen מנחה gleichkommen

(Levit. 5, 11. Num. 5, 15). Ausgeschlossen ferner werden aus der Benennung מנחה das vegetabilische Sündenopfer, die durchweg nicht auf den Altar kommenden Brode des Dankopfers und des Nasir, die zum Theile für den Altar bestimmten Brode des Füllopfers und die Webegarbe (עמר התנופה) Levit. 7, 11. 8, 26. 23, 11. Num. 6, 15. Jedes Ganz- und Friedensopfer endlich, angelobt, freiwillig oder am Feste dargebracht, wird von einem Speise- und Trankopfer begleitet, von einer Minchah, die für jedes Schaf 1/10, für jeden Widder 2/10, für jedes Rind 3/10 mit Oel eingerührten Weißmehls beträgt (Num. 15, 1—11). Taubenopfer, dann Sünden- und Schuldopfer sind in der Verordnung weggelassen und haben demnach keine solche Begleitung, während dagegen der Aussätzige nebst drei Lämmern als Schuld-, Sünden- und Ganzopfer noch ein Speiseopfer von 3/10 Weißmehls verbindet (Levit. 14, 10). Ob von den Begleitungsopfern blos eine Handvoll oder Alles auf den Altar kömmt und ob dieselben mit Oelaufguß und Weihrauch ja oder nicht verbunden seien, darüber fehlt jede besondere Bestimmung, ohne Zweifel deshalb, weil sie vermöge des Namens מנחה bereits unter der allgemeinen Verordnung Levit. 6, 7—11 mitbegriffen sind (vergl. Raschi ibid. V. 8). Winer, RWB. II. 499 u. A. setzen daher ganz richtig bei der begleitenden Minchah die blos theilweise Opferung, Oelaufguß und Weihrauch voraus. Für diese an sich schon durchaus begründete Auffassung spricht noch besonders die vom Propheten Joel 1, 9 aus Veranlassung einer die Feldfrüchte verheerenden Landplage geführte Klage: „das Speise- und Trankopfer seien aus dem Hause Gottes geschwunden und die Priester, die Diener Gottes, in Trauer versetzt.“ Daß die Priester vorzugsweise als die Trauernden auftreten und V. 13 wiederholt in dieser Eigenschaft erscheinen, läßt sich mit Kimchi ibid.: שהיו אוכלים ממשלחן ה' nur durch den persönlichen Verlust motiviren, der denselben aus dem Mangel eines, ihnen theilweise zufallenden Opfers erwächst, und beweist sonach, daß auch die be-

gleitende Minchah, die einzig und allein Nasir's (Exod. 29, 35) opfer verbunden ist und vom Propheten entbehren auch, den dem Altare nur zum Theil zufällt. Nichtsdestoweniger übrigen in der die Mischnah Menachoth 74b למזבח ואין בהם Hauptattribute לכהנים, ohne für diese schriftwidrige Gleichstellung der Vorschrift tenden Minchah mit der selbstständigen des Hohenpriesters den geringsten Beleg anzuführen*). Mit der gleichen Willkür wird Menachoth 59a der begleitenden Minchah der Weihrauch abgesprochen und doch wieder der Oelaufguß vindicirt, während das priesterliche Speiseopfer beider Attribute theilhaft sein soll. Und wie das talmudische Judenthum sonach eine allgemeine Bestimmung ohne alle Begründung einerseits einschränkt, so sehen wir dasselbe andererseits wieder eine andere allgemeine Bestimmung auf unverkennbar ausgeschlossene Objecte ausdehnen. Die Schrift befiehlt das mit Trankopfer verbundene begleitende Speiseopfer für solche Ganz- und Friedensopfer, die freiwillig (לשלא נדר או בנדבה) oder an Festtagen (במעדיכם) dargebracht werden. So gewiß nun einerseits die letztere Bezeichnung Pflichtopfer überhaupt einschließt und nicht etwa das auch vom Nasir darzubringende Begleitungsopfer blos auf die Festzeit einschränken will, (78) ebenso gewiß wird dadurch andererseits die Begleitung ausschließlich einer solchen Kategorie von Ganz- und Friedensopfern zugewiesen, die mit den festlichen eine innere Verwandtschaft besitzen, indem widrigenfalls die nähere Bestimmung der Art von Ganz- und Friedensopfern überflüssig, ja nur irreleitend erschiene und ferner das Ganzopfer der Wöchnerin kein Speiseopfer mit sich führt, das des Aussätzigen wohl eine Minchah, aber ohne Trankopfer, das eigentliche und unfehlbare Attribut des Begleitungsopfers, in seinem Gefolge hat. Dies kann jedoch die Rabbinen nicht abhalten,

*) Raschi zu Exod. 29, 41 will in dem Ausdrucke „zum Wohlgeruche" eine Hinweisung auf מנחת נסכים כולה כליל erblicken; allein ganz derselbe Ausdruck wird auch Levit. 2, 2 und bei allen blos theilweise für den Altar bestimmten Opfern gebraucht.

allen Ganzopfern, inmalefern dieſe nur nicht aus Tauben beſte-
hen, Speiſe- und Trankopfer, d. h. eine Minchah von begleiten-
dem Charakter beizumeſſen (vergl. Menachoth 90 b, 91 b), als ob
eine ſolche Beifuge, die bei dem täglichen und feſtlichen
Opfercultus, beim Anfange und Schluſſe der Frühlings-
ernte und endlich beim Nafir ausdrücklich als מנחה mit
נסך hervorgehoben wird, ohne allen Grund bei der Wöchne-
nerin ganz verſchwiegen und bei dem Ausſätzigen nur mit
Hinweglaſſung des Trankopfers erwähnt werden könnte. Daß
die Minchah des Ausſätzigen hinter oder mit dem Ganz-
opfer dargebracht wird*), involvirt den Charakter der Be-
gleitung, den Mangel an Selbſtſtändigkeit ebenſowenig, als
die gleiche Stellung des Levit. 9, 17 erwähnten Speiſeopfers,
das nur theilweiſe geopfert wird und alſo gerade auf talmu-
diſchem Standpunkte als ein ſelbſtſtändiges betrachtet werden
muß. Vielmehr zeugt die betreffende Stellung entſchieden ge-
gen die talmudiſche Anſicht. Nach dieſer müſſen nämlich, da
die Beifuge nach bibliſcher Beſtimmung für ein Lamm blos
ein Zehntel beträgt, die drei Zehntel der עשרון als
Begleiter dreier Opfer gelten und ſonach im vorliegenden
Falle ausnahmsweiſe auch Sünden- und Schuldopfer
eine Zugabe erhalten (Menachoth 90 b). Nun kann aber das
Eine Zehntel, worauf ſich die Beifuge für den armen Aus-
ſätzigen, der zum Schuldopfer ein Lamm, zum Sünden- und
Ganzopfer zwei Tauben bringt, reducirt, nach dem ein für
alle Mal geltenden Grundſatze אין עולה עוף בנסכים nur das
Schuldopfer begleiten, und dennoch folgt daſſelbe nicht dem
letzteren, ſondern dem Tauben-Ganzopfer! Dies liefert einen
ſchlagenden Beweis dafür, daß das Speiſeopfer des Ausſätzi-
gen einen begleitenden Charakter überall gar nicht an ſich
trägt und deſſen aus V. 20. allerdings unzweifelhaft hervor-
gehende völlige Opferung in keinem Falle auf Unſelbſtſtän-
digkeit ſich gründet.

In Folge der falſchen Vorausſetzung, daß jedes unſelbſt-
ſtändige Speiſeopfer ganz auf dem Altare verbrannt wird,

*) Levit. 14, 20. 31.

betrachten die Rabbinen natürlich das priesterliche Speiseopfer, welches nach Levit. 6, 13—16 in der That durchweg dem Altare gehört, gleichfalls aus einem unrichtigen Gesichtspunkte. Nicht der eigenthümliche Charakter des Opfers an und für sich selbst, sondern der des Opfernden gilt ihnen für den Grund der Unzulässigkeit des bei der selbstständigen Minchah sonst gestatteten theilweisen Genusses. Jedes vegetabilische Opfer der Priester, es mag nun zum Behufe der Sühne oder freiwillig dargebracht werden, soll als כליל behandelt werden, während das animalische Opfer des Priesters in dieser Hinsicht keine Aenderung erleidet*). Die Webegarbe endlich, die des Namens מנחה entbehrt und nach Levit. 23, 9 ohne Zweifel ganz dem Priester zufällt, wird nach Menachoth 72a und 84a mit מנחה ביכורים Levit. 2, 14 identificirt, obgleich Letztere mit Ibn Esra um so gewisser als ein freiwilliges Speiseopfer betrachtet werden muß, als die zwei Brode des Wochenfestes מנחה חדשה heißen und ihnen sonach unmöglich ein Speiseopfer von der neuen Frucht vorausgehen kann. (77)

Woher diese totale Verkennung der Natur des Speiseopfers rührt, darüber wird Sotah 15a Aufschluß gegeben, wornach die maßgebenden Attribute der Minchah, nämlich der Oelaufguß und Weihrauch, als bloßer Schmuck des Opfers הדור מצוה erscheinen und hinwiederum den begleiteten animalischen Opfern die begleitenden vegetabilischen überhaupt, das heißt Speise und Trank zu solchem Schmucke dienen. (78)

In Wahrheit haben aber diese Attribute eine ganz andere Bedeutung. Das vegetabilische Speiseopfer ist nämlich ein vollkommenes Abbild der drei vorzüglichsten animalischen Opfergattungen; es zerfällt selber in Sünden-, Friedens- und Ganzopfer, und zählt ferner noch geweihte Brode, worunter sogar das Facsimile des Schuldopfers nicht fehlt. Unter diesem Gesichtspunkte ordnet sich das gesammte betreffende Opfermaterial nach folgenden vier Kategorien.

*) Menachoth 74a. Maim. Maaseh Hakarbanoth 12, 9. Baba Kama 110a. Maim. Klé Hamikdasch 4, 7.

A. Das vegetabilische Sündenopfer.

Das vegetabilische Sündenopfer haben wir bereits oben kennen gelernt. Der ihm zu Grunde liegende Gedanke ist Weihe des Nephesch an Gott mittelst Weihe der ihn erhaltenden Nahrung für den göttlichen Altar. Oel und Weihrauch fehlen, weil diese, wie wir bald sehen werden, ausschließlich der Darstellung der vom Friedensopfer vertretenen Idee angehören. Denselben symbolischen Gedanken stellt auch das Eiferopfer dar, wenn auch zum entgegengesetzten Endzwecke (Num. 5, 11 — 31). Dieses verhält sich zum vegetabilischen Sündenopfer ebenso, wie nach unserer früheren Erörterung die עגלה ערופה zum animalischen Sühnopfer. Es dient nicht zur Bedeckung, sondern zur Entdeckung der Sünde, nicht zum Factor, sondern zum Zeugnisse der Nephesch weihe, der Sündenlosigkeit. Inwiefern ihm aber diese Function zukommt, läßt sich aus dem Ritual leicht erkennen. Der Gatte wird nämlich zwar als Spender des Opfers angesehen, aber nur insofern, als eben der Anschauung des biblischen Zeitalters gemäß, die Frau und das Opfer sein Eigenthum sind; dagegen gehört Letzteres als Opfer dem verdächtigten Weibe und wird daher V. 15 ausdrücklich קרבנה genannt. Der Priester giebt der Angeschuldigten das Speiseopfer zum Behufe der Eidesleistung in die Hände und opfert dasselbe nach geschehenem Acte auf dem Altare. Die Schwörende, welche die göttliche Strafgerechtigkeit herausfordert, beruft sich auf das gleichzeitig in der Hand gehaltene Opfer, womit sie den symbolischen Gedanken ausdrückt: mein Nephesch ist Gott geweiht, wie diese ihm zur Erhaltung dienende Nahrung; ich bin frei von Schuld. In diesem Sinne und unter solcher Betheuerung wagt sie es, sich dem göttlichen Altare mit dem Opfer zu nähern, das, falls sie dennoch gesündigt, zur furchtbaren Heiligenschändung, zur entsetzlichsten Lästerung des göttlichen Namens an der Stätte und zugleich unter der Maske der Verehrung desselben werden würde und eben dadurch zur מכרת im strengsten Sinne des Wortes, wie mittelst

dieſer Eigenſchaft zum Zeugen der Reinheit vom Frevel des Ehebruches angerufen wird. Das iſt die einfache Bedeutung dieſes Opfers, dem man ſo vielerlei erkünſtelte und zum Theile dem innerſten Weſen des Moſaismus widerſtrebende Deutungen zu unterſchieben pflegt, und darum wird auch ihm wie dem vegetabiliſchen Sündenopfer Oel und Weihrauch, die eine ganz andere Weihe als die des Nepheſch bezeichnen, entzogen. (79) Die Wahl der Gerſte endlich als einer ſchlechteren Fruchtart beruht ohne Zweifel auf der Verſchiedenheit des Zweckes von dem des ſühnenden Speiſeopfers. Letzteres, welches im Gegenſatze zu der מנחת סומה nicht die göttliche Strafe, ſondern die göttliche Gnade für den ſündigen Menſchen erwirken will, ſollte aus edlerem Stoffe beſtehen.

B. Das vegetabiliſche Friedensopfer.

Die vegetabiliſchen Friedensopfer ſtehen zu den vegetabiliſchen Sühnopfern in demſelben Verhältniſſe wie die animaliſchen gleichen Namens zu einander. Ihre ſymboliſche Idee iſt Weihe nicht des Nepheſch, ſondern der Nepheſch-erhaltenden Nahrung ſelber, des zeitlichen Genuſſes. Gleichwohl findet zwiſchen dem animaliſchen und vegetabiliſchen Friedensopfer eine Verſchiedenheit Statt, vermöge welcher ſie verſchiedene Momente ein- und deſſelben Grundgedankens darſtellen. Das animaliſche Friedensopfer nämlich beſteht aus opferfähigen und aus opferunfähigen Theilen, wovon dieſe, als gleich von vorneherein gar nicht für den Altar beſtimmt oder, wie die Rabbinen ſich ausdrücken würden, als אינו ראוי למזבח, außer dem Prieſter auch den Eigenthümern zum Genuſſe zufallen. Das vegetabiliſche Friedensopfer dagegen beſteht aus lauter opferfähigen Theilen, die Alle auf den Altar gebracht, das heißt ein Gegenſtand der קמיצה werden könnten, und eben darum dürfen ſelbſt die nicht geopferten Reſte, als dem Tiſche Gottes gehörend, nur vom Prieſter und an heiligem Orte, nicht aber vom Eigenthümer oder an blos reinem Orte gegeſſen werden. Bildet nun aber die factiſche Entgegennahme der Speiſe vom

Tische Gottes Seitens des Opfernden einen integrirenden Theil in der Darstellung der Nahrungsweihe durch das animalische Friedensopfer, so muß das vegetabilische, wobei eine solche Entgegennahme nicht stattfindet, nothwendiger Weise den mit Gott geschlossenen Frieden und die daraus folgende innere Zufriedenheit nach einer andern Seite hin vorzugsweise repräsentiren. Beiderlei Opfer haben ein und dieselbe Basis: das den Genuß der Speisen weihende Dankgefühl gegen Gott als Ernährer und Erhalter. Das Unterscheidende derselben besteht aber in Folgendem. Die factische Entgegennahme des nicht geopferten Fleisches symbolisirt vorzugsweise die Berechtigung zum geweihten, das heißt mit dem Gedanken an Gott verbundenen Genusse und zugleich die Abhängigkeit der Berechtigung zum Genusse überhaupt von der eben vollzogenen Weihe desselben. (80) Blos die Gemeinde-Schlamim, die eine Betheiligung aller Eigenthümer am Genusse nicht zulassen, fallen dem Priester anheim; allein auch dann leidet das Symbol in keinerlei Weise Noth, indem der genießende Priester das Recht zum Genusse nicht wie bei den übrigen Opfern unmittelbar vom Tische Gottes, sondern eben erst von der opfernden Gesammtheit empfängt und also diese vollständig repräsentirt. Die Minchah dagegen, deren Reste ausschließlich dem Priester als unmittelbare Gabe vom göttlichen Altare, nicht aber in Folge eines von dem zum Genusse gar nicht zulässigen Eigenthümer ihm überkommenen Rechtes zufallen, muß mit Oel, Weihrauch (81) und unter gewissen Umständen auch mit Wein, als den köstlichsten Vegetabilien, den Symbolen des Ueberflusses, dargebracht werden und dadurch hauptsächlich zum Ausdrucke der göttlichen Fürsorge auch für die Zukunft dienen, zum Ausdrucke des Gedankens: Er, der mir in der Gegenwart über meinen Bedarf verleiht und Ueberfluß spendet, kann mich in der Zukunft nicht darben lassen; er wird meiner auch für die Folge gedenken. Einzig und allein darum wird der zu opfernde Theil אזכרה genannt, welchen Ausdruck Raschi zu Levit. 2, 2 so

erklärt: הקומץ העולה לגבוה הוא זכרון המנחה שבו נזכר בעלי לטובה ולנחת רוח*). Daß Gott niemals aufhören werde, des Opfernden zu gedenken, das iſt eben die von den vegetabiliſchen Friedensopfern zwar nicht ausſchließlich, aber doch vorzugsweiſe vertretene Idee. (82) Dieſe erſcheinen als die eigentlichen Opfer des Gottvertrauens und haben den morgenden Tag zum Objecte, während die animaliſchen Schlamim in einem weit innigern Connexus mit der Gegenwart, mit den augenblicklichen Bedürfniſſen ſtehen. Nun iſt auch die Frage vollſtändig gelöſt, warum das vegetabiliſche Sünden- und Eiferopfer des Oels und Weihrauchs ermangelt. Die Beſtimmung derſelben läßt die betreffenden Attribute als Symbole des Ueberfluſſes nicht nur unnöthig, ſondern ſogar zweckwidrig erſcheinen; ſie verſinnbildlichen die Nepheſchweihe durch Weihe der Nepheſcherhaltenden Speiſe, und der adäquateſte Ausdruck dieſes Gedankens iſt gerade das unentbehrliche, zur Erhaltung durchaus nothwendige, alſo das frugale Nahrungsmittel.

Daß die Begleitungsopfer (Num. 15) gleichfalls zur Kategorie der vegetabiliſchen Friedensopfer gehören, beweiſt ſchon ihre ausſchließliche Verbindung mit den animaliſchen Friedens- und Ganzopfern, die bekanntlich da, wo der Schlamimgedanke überhaupt zum Vorſchein kommt, in der Regel unter ſich ſchon unter ſtetem Vortritt der Letzteren in die innigſte Verbindung treten, ferner das Attribut des Weines, der zur Verſinnbildlichung des Ueberfluſſes an Nahrungsmitteln ſich vorzüglich eignet, und endlich die charakteriſtiſche Bezeichnung במעריכם, welche die Begleitung, wie bereits oben erwähnt, offenbar auf ſolche gebotene Ganzopfer einſchränkt, welche, gleich denen der Feſttage, Dank gegen Gottes ernährende Vatergüte oder wegen Iſraels hoher Berufung ausdrücken, dagegen ſolche pflichtmäßige Ganzopfer, die entweder in der Bibel überhaupt oder doch im Pentateuch auf keine in den Kreis der Schlamim fallende Objecte ſich bezie-

*) Vergl. Exod. 28, 29. Num. 10, 9.

hen, von der betreffenden Begleitung ausschließt. Demgemäß kommt die begleitende Minchah in der That nur bei jenen Kategorien vor, die wir oben als Factoren des Friedensopfers kennen gelernt haben, bei Beginn und Schluß der Frühlingsernte, bei festlichen Gelegenheiten überhaupt, bei Beendigung des Nasirats, nicht aber bei der Lustration des verunreinigten Kasir, der Wöchnerin, der mit krankhaftem Blut- oder Samenflusse Behafteten (זב וזבה) und des Aussätzigen u. s. w., wobei das Ganzopfer entweder als Gebet um Sündenvergebung auftritt, oder als Dankgebet nach überstandenen Gefahren, die im Pentateuch noch keine Friedensopfer produciren. (83)

Vor der Aufzählung der einzelnen vegetabilischen Friedensopfer muß noch ein für den Gang der Untersuchung sehr bedeutsamer Umstand hervorgehoben werden. Die Schrift beschränkt nämlich die Begleitungsopfer ausdrücklich auf Palästina, das heißt mit Ausschluß der Zeit des Aufenthaltes in der Wüste (Num. 15, 2). Die rabbinische Ansicht, wornach diese Beschränkung blos auf die Trankopfer und selbst in dieser Hinsicht — wie Einige meinen — nur bei Privatopfern sich beziehen soll, entbehrt aller Begründung (vergl. Sebachim 111 a). Der Grund dieser Bestimmung liegt auf der Hand. In der Wüste war es völlig unmöglich, das gesetzliche Opfermaterial und namentlich die erforderlichen Vegetabilien in einer irgendwie genügenden Weise herbeizuschaffen. Nicht nur aus Amos 5, 24 geht dieser Mangel unzweideutig hervor, sondern schon aus Num. 28, 6., wornach selbst die täglichen Ganzopfer blos in der Nähe Sinai's stattfanden (s. Ibn Esra zu Exod. 29, 35), (84) und es versteht sich somit von selbst, daß man schon vor dem Eintritte eines gänzlichen Mangels das vorhandene Opfermaterial zu Rathe hielt und am Wenigsten zu Beifugen verbrauchen durfte, daß alle in der Wüste dargebrachten Speiseopfer durchaus keinen begleitenden, sondern einen selbstständigen Charakter an sich tragen und lediglich das ephemere Erscheinen der Beifuge bei dem vorläufig gleichfalls blos momentanen

täglichen Ganzopfer in der Nähe Sinai's (Exod. 29, 35) eine Ausnahme bildet. In der That entbehren auch, den einzigen letzterwähnten Fall ausgenommen, alle übrigen in der Wüste dargebrachten מנחות des Trankopfers, des Hauptattributs aller begleitenden Speiseopfer, und ebenso der Vorschrift eines bestimmten Maßes von Mehl, welche die Beifuge gleichfalls charakterisirt und in Bezug auf die selbstständige Minchah blos bei der des unbemittelten Sünders, des Hohenpriesters, der zwei Brode des Wochenfestes und des Nasir sich vorfindet (Levit. 2—3. 9, 4. Num. 7, 12—84). (85)

Die vegetabilischen Friedensopfer zerfallen sonach in zwei Hauptclassen und zwar a. in selbstständige und b. in begleitende.

Ad a. 1) Die freiwillige Minchah (Levit. 2) mit Oelaufguß und Weihrauch, theils dem Altare, theils dem Priester zugehörig;

2) die Minchah am achten Tage nach der Einweihung der Priester (Levit. 9, 17), wobei mit Ausnahme der Sühne, wie bereits oben erwiesen worden, der ganze Opfercultus einen rein prototypen Charakter trägt und eben darum auch das selbstständige vegetabilische Opfer nicht fehlen durfte. Eine vorbildliche Aufführung der begleitenden Minchah war hier um so weniger am Platze oder gar erforderlich, als der Opfercultus während des Aufenthaltes in der Wüste mit Ausnahme der wenigen Tage der Darbringung des täglichen Opfers in der Nähe Sinai's jede Beifuge ausschloß; und

3) die Minchah der Fürsten Israels (Num. 7, 12), von Raschi ibid. ausdrücklich eine freiwillige Gabe genannt.

Ad b. 1) Die Minchah bei der Eröffnung der Frühlingsernte (Levit. 23, 13) im Betrage von zwei Zehntel und in Begleitung Eines Lamm-Ganzopfers. Das Element, welches diesen Cultus beherrscht, ist keineswegs das Dankgefühl, welches vor Allem animalische Friedensopfer nachziehen würde, und dem erst der am Schlusse der Ernte

angeordnete Cultus vollen Ausdruck gab. Vielmehr ist das Ganzopfer Bittgebet um glückliche Beendigung der Ernte und Heimschaffung der Früchte, und es konnte ihm kein passenderes Opfer folgen, als die Minchah, das Symbol des Gottvertrauens. Daß diese ausnahmsweise aus einem Quantum von zwei Zehntel besteht, während hinwiederum das Trankopfer auf das gewöhnliche Maß zurückgeführt wird, findet die Mischnah Menachoth 89b zwar auffallend, ist aber einfach in der hervorragenden Stellung begründet, welche die vegetabilische Nahrung in einem ausschließlich um der Ernte willen veranstalteten Cultus einnehmen mußte, und der eben der zwiefache Betrag der sonstigen Beifuge vollkommen entspricht; für die Verdoppelung des Trankopfers war jedoch kein Grund vorhanden, da die Weinernte erst im Herbste stattfand (vergl. De Wette, Archäologie §. 100). Die Webegarbe ist keineswegs Speisopfer, sondern gehört dem Priester; sie erscheint nicht als Basis, sondern als Commentar des Opfercultus, da dieser widrigenfalls wie bei den zwei Broden (V. 18) mit והקרבתם על העמר eingeleitet werden müßte. Wäre Dank für die bebeginnende Ernte Grundcharakter des Gottesdienstes, dann müßte allerdings die neue Frucht, wie am Schlusse der Erndte dem Altare und erst von daher dem Priester zufallen. Da derselbe aber jede festliche Färbung entbehrt und blos gleichsam die Rüstung zum Wochenfeste sein soll, gehet die neue Frucht nicht als מנחה erst durch die Vermittelung des Altars, sondern unmittelbar von den Eigenthümern an den Priester über;

2) die Beifuge zu den Ganzopfern des Wochenfestes (ibid. V. 18). Erst jetzt — nach dem Schlusse der Ernte — kommt das Dankfest zum Vorscheine. Die zwei Brode repräsentiren die glücklich vollendete Ernte und bilden, obgleich vermöge ihrer Bestimmung gesäuert, und der Opferung unfähig (vergl. Bähr, Symb. II. 650), dennoch die Grundlage des ganzen Cultus, werden da-

her מנחה genannt, gehen an den Priester nicht aus der Hand der opfernden Gemeinde, sondern nach der bedeutungsvollen Bestimmung קדש יהיו לה' לכהן durch ideale Vermittelung des Altars über, eine Vermittelung, welche die Rabbinen ebenso richtig als scharf mit den Worten קנאו השם ונתנו לכהן bezeichnen (Menachoth 45 b). Auch bestehen die genannten Brode aus zwei עשרנים zunächst wegen der früher schon hervorgehobenen Präponderanz der Vegetabilien, die den Gegenstand der ganzen Feier ausmachen, und dann wegen ihrer innigen Beziehung zu den zwei Lämmern. Nach V. 20 — על לחם הבכורים und על שני כבשים — werden nämlich, wie der Talmud Menachoth 62a richtig interpretirt, Lämmer und Brode wechselseitig übereinander gewoben, ganz dem gegenseitigen Verhältnisse Beider angemessen. Die Basis, worüber ein Gegenstand gewoben wird, verhält sich nach Levit. 7, 11. 12 zu dem Gewobenen immer wie die Hauptsache zur Nebensache oder richtiger, wie der Factor zum Producte. Wie nun einerseits die Brode den ganzen betreffenden Cultus produciren, so erscheinen sie als geweihte Zuspeise der Friedensopfer andererseits wieder wie alle geweihten Brode im Verhältnisse zu den Schlamim, wie die Wirkung zur Ursache. Dagegen beziehen sich die Worte קדש יהיו לה' לכהן nicht auf die Schlamim, deren Genuß wegen der Vielheit der Eigenthümer und somit als ein von diesen ihm überkommendes Recht durchaus dem Priester zufällt, sondern blos auf die Brode (Menachoth 45 b). Die Ganzopfer vertreten das Dankgebet der Gemeinde; ihnen folgen dann die Speiseopfer, die mit Zuversicht im Hinblicke auf die Zukunft erfüllenden Opfer des Gottvertrauens, dem Ideengange des Tischgebets הזן את העולם כלו ואל יחסר לנו מזון לעולם ועד — vollkommen entsprechend, ferner das bei allen festlichen Gelegenheiten übliche Sündenopfer und zuletzt Schlamim, die factische Entgegennahme des Genusses von Seiten der Eigenthümer, die im vorliegenden Falle der Priester repräsentirt. Die vegetabi-

schen Friedensopfer begleiten sonach nicht ihre eigene animalische Gattung, sondern die Ganzopfer (s. 1. König. 8, 64 und 1. Chron. 21, 23). Der Festgenuß soll mit keinerlei Sorge wegen des zukünftigen Schicksals verbunden sein, von keinem Schatten getrübt werden. Die Opfer des Gottvertrauens müssen zur Vervollständigung der Freude an der Entgegennahme der göttlichen Wohlthaten dieser vorangehen, wie denn die Schrift an einem andern Orte, den betreffenden symbolischen Gedanken auf das Klarste bezeichnend, anempfiehlt: sieben Tage sollst du Gott, deinem Herrn feiern an dem Orte, den der Herr auserwählen wird; denn segnen wird dich Gott in all deiner Frucht und all deinem Händewerke, und du sollst nur fröhlich sein אך שמח (Deut. 16, 15). (96) Im Uebrigen herrscht zwischen diesem Cultus und dem in Num. 28, 26 angeordneten durchaus kein Widerspruch, indem nach einer bekannten und wohlbegründeten rabbinischen Unterscheidung jener von חובת הלחם, dieser von חובת היום handelt;

3) die Beifuge des Nasir nach Beendigung des Nasirats (Num. 6, 15, 17). Die Rabbinen vindiciren, an ומנחתם ונסכיהם in V. 15 anlehnend, eine Beifuge dem Ganzopfer und eine andere dem Friedensopfer (Menachoth 94b). Dann dürfte aber את מנחתו ואת נסכו nach ואת עלתו in V. 16 ebensowenig, wie nach המצות fehlen, wie eine solche Verdoppelung der Beifuge für zwei verschiedene Opferarten überhaupt jeder Analogie entbehrt. Nichts zwingt aber auch zu solcher Annahme. Nach dem einfachen Schriftsinne hat blos das Friedensopfer eine Beifuge und bezieht sich die Pluralform ומנחתם ונסכיהם auf לשלמים (V. 14), zumal die Schrift das Opfer selbst und nicht immer nur dessen Bestimmung mit שלמים bezeichnet (vergl. Num. 30, 39), während מנחתו ונסכו V. 17 auf זבח zielt. Warum endlich im Gegensatze zu Nr. 2. im vorliegenden Falle die Beifuge dem Friedensopfer und nicht dem Ganzopfer folgt, läßt sich nach der obigen, blos

für den Festgenuß passenden Begründung der entgegengesetzten Ordnung leicht einsehen;

4) die Beifuge des Ganzopfers bei der Gemeindesühne (Num. 15, 24), das merkwürdige Beispiel eines Cultus von sühnender Beschaffenheit, dessen anscheinendes Hauptelement — das Sündenopfer — die Priorität verliert und in den Hintergrund gedrängt wird. Der Grund dieser auffallenden Erscheinung wurde schon oben in dem Minimum der Verschuldung eines, von der Gesammtheit ausgehenden Versehens gefunden, demzufolge denn auch ausnahmsweise die שגגה drei Mal und ferner als die סליחה allein schon begründend (V. 25) sehr scharf betont wird. Das an der Spitze stehende Ganzopfer ist keineswegs das dem Sündenopfer erst nachfolgende Gebet um göttliche Vergebung, sondern Dankgebet für die Enthüllung des begangenen Fehltrittes. Der ganze Cultus nimmt einen festlichen Charakter an, und die Minchah hat ohne Zweifel mit der des secundären Cultus am Versöhnungstage (Num. 29, 7—11) ein und dieselbe Bedeutung;

5) die Beifuge des täglichen Ganzopfers und der Mussaphim an Sabbathen, Neumonden und Festtagen (Num. 28—30), wobei überall, wie Exod. 29, 35 Dank für Gottes ernährende Allgüte und an Ruhe- und Festtagen zugleich für die hohe Berufung Israels oder des Menschen überhaupt die Seele des Ganzopfers bildet und die Minchah vorzugsweise an ihrem Platze erscheint. An Festtagen kamen noch freiwillige animalische Friedensopfer hinzu, die der Beifuge natürlich nachfolgten. (87) Ueberall sind עולה und מנחה Ausdruck des Dankes für verliehene Wohlthaten und der Hoffnung für fernere Erhaltung. Auf das Entschiedenste wird die letztere Seite des Opfers für die Festtage Num. 10, 9. 10 hervorgehoben, wo beim Einbruche des Feindes in Israels Land das Blasen als ein Mittel, vor Gott gedacht zu werden, und von ihm Hülfe zu erlangen, anempfohlen und dem-

ſelben Zwecke — לזכרון — auch das Blaſen bei den feſtlichen Ganz- und Friedensopfern zugewieſen wird. Der Trompetenſtoß iſt das Signal des Kampfes gegen äußere Feinde und darum an den Feſten, welche den Blick auf Iſraels Geſchichte, Vergangenheit und Zukunft lenken, mit dem Opfer des Gottvertrauens ſtets verbunden; denn erſt dann iſt Iſrael zur Hoffnung auf die göttliche Hülfe für ſeine nationale Erhaltung berechtigt, wenn es den ſelbſtthätigen Kampf für dieſelbe nicht ſcheut. Am Erſten des ſiebenten Mondes, womit das neue Jahr urſprünglich begonnen hatte*), werden daher Trompetenſtöße in Begleitung der Opfer der vorzüglichſte ſymboliſche Ausdruck des Feſtgedankens. Der Wechſel der Zeiten, die Länge der Laufbahn darf das winzige Volk Gottes nicht ermüden laſſen im heiligen Kampfe. — Der ſabbathliche Cultus dagegen entbehrt der Trompetentöne. Der Tag der Weltvollendung verdrängt das nationale Element. Die Sabbathfeier gilt der göttlichen Schöpfermacht und der Würde des בדמות אלהים geſchaffenen Menſchen, dem Sohne Gottes und nicht dem Volke Gottes, dem Vater Adams und nicht dem Könige Iſraels**).

C. Das vegetabiliſche Ganzopfer.

Zur Claſſe der vegetabiliſchen Ganzopfer gehören:

1) die prieſterliche Minchah (Levit. 6, 13—16); ſie ſoll כליל verbrannt werden und wird ſonach von der unmittelbar vorausgehenden allgemeinen Verordnung über die Speiſeopfer ausgeſchloſſen. Ein ſo weſentlicher Unterſchied, der ſich nicht etwa blos auf die Zubereitung, ſondern auf die Opferung ſelbſt bezieht, kann nur zwiſchen ganz ver-

*) Vergl. Herzfeld, Geſch. d. iſrael. Volk. S. 324. Für dieſe von Joſephus Antt. 1, 3. 3. u. A. gegen Winer, Ar. Jahr und De Wette Arch. §. 178 vertretene Anſicht ſpricht noch beſonders Exod. 23, 16.

**) Nach einer rabb. Anſicht in Sukkah 55 b. dienen ſiebzig Feſt-Ganzopfer zur Sühne der ſiebzig Völkerſchaften.

ſchiedenen Opfergattungen ſtattfinden. Die vegetabiliſche Opferkette ſchließt nun mit dem dritten Gliede, dem Auflöſungsopfer, dem Symbole der geiſtigen Erhebung. Mit dem charakteriſtiſchen Abzeichen des gänzlichen Aufgehens in Feuer tritt unſer neues Opfer von ſelbſt aus dem Kreiſe aller früheren Beſtimmungen in Betreff der Mincha heraus, ſo daß der Wegfall der Symbole des Ueberfluſſes, des Oelaufguſſes und Weihrauchs, als ſelbſtverſtändlich gar keiner Erwähnung bedarf. Der Hoheprieſter ſoll beim Antritte ſeines Amtes ſein Dank- und Vorbereitungsgebet zu Gott, der ihn zu ſo hoher Würde berufen, emporſenden, und daſſelbe ſollen am Tage der väterlichen Salbung auch die Kinder des Auserkorenen thun; auch ſie ſollen an ſolchem hochwichtigen Tage ein Ganzopfer darbringen, das heißt für den Vater beten, wie Job umgekehrt für ſeine Kinder Ganzopfer darbringt. Man hat bisher dem Schriftworte in jeder möglichen Weiſe Zwang angethan, mit dem Talmud das räthſelhafte אהרן ובניו in vollem Widerſpruche mit ביום המשח אתו auf die Einweihung der gemeinen Prieſter bezogen, dann wieder ביום המשח und תמיד als einen kaum lösbaren Widerſpruch hingeſtellt, während nach unſerer Auffaſſung alle und jede Schwierigkeit ſchwindet und der einfache Schriftſinn zu jedem einzelnen Ausdrucke vollkommen paßt. Am Tage der Salbung des Hohenprieſters bringen Vater und Söhne ein Opfer, das von dieſen eben auf den betreffenden Tag ſich beſchränkt, von jenem aber alltäglich fortgeſetzt wird. Der Träger der höchſten Prieſterwürde ſoll ſein Amt jeden Tag gleichſam von Neuem aus Gottes Hand empfangen und überhaupt als Diener Gottes jeden Morgen und jeden Abend den Geiſt andachtsvoll zum Schöpfer und Herrn erheben. So Ahron, ſo jedes ſeiner Kinder, die ihm im hohenprieſterlichen Amte nachfolgen! Und einzig und allein von dieſem alltäglichen hohenprieſterlichen Opfer, wie namentlich von dem der Kinder des Geſalbten am Salbungstage, deren

Minchah unter כליל יהקטר noch nicht begriffen ist, wird am Schlusse die gänzliche Hingabe an den Altar ausgesprochen.

Dieser Natur der Minchah als eines Ganzopfers entspricht auch vollkommen die eigenthümliche Benennung מנחת פחים, die unverkennbar auf die Levit. 1, 6 angeordnete Zerlegung des animalischen Ganzopfers hinweist. Freilich sollen nach Levit. 2, 5 alle gebackenen Speiseopfer in Stücke zerlegt werden; allein auch dann, wenn dies ganz auf die hier befohlene Weise geschähe, würde eine solche Zertheilung doch nur da an ihrem Platze sein, wo blos eine Handvoll auf den Altar kommt und der Priester in den Stand gesetzt werden muß, das lediglich von ihm selbst zu bestimmende Quantum des zu opfernden Theiles ohne Schwierigkeit von dem Uebrigen zu scheiden. Für den vorliegenden Fall aber, wo Alles in Feuer aufgeht, kann die Zertheilung jedenfalls nur als eine dem Ganzopfer überhaupt eigenthümliche symbolische Handlung Bedeutung gewinnen*), wie ohnehin der sonst nirgends vorkommende Name מנחת פחים die Zerstückelung als eine solche bezeichnet, die aus der wesentlichen Bestimmung des Opfers folgt und einen ergänzenden Theil des sinnbildlichen Apparats ausmacht. In der That aber deutet חפיני auf eine außergewöhnliche Zerlegung, nämlich auf eine förmliche Zerbröckelung des in üblicher Weise zerlegten Speiseopfers (חפיני מנחת פחים) und tritt also auch in dieser Hinsicht der Charakter des Auflösungsopfers, dessen Bestimmung gleich von vorne schon das Zerschneiden in kleine Theile ausprägen sollte, in voller Schärfe hervor; (88)

*) Rabbi Schimeon behauptet Menachoth 75b in der That: מנחת כהנים ומנחת כהן משיח אין בהם פתיתה מפני שאין בהם קמיצה. Ueber den Widerspruch zwischen dieser Meinung und dem Namen מנחת פחים, den die Gemaristen auffallenderweise gar nicht erwähnen, s. Lechem Mischnah und Mischn. Lamelech zu Maimon. Maaseh Hakarbanoth 13, 4.

2) Das Speiseopfer des Aussätzigen (Levit. 14, 10), das nach V. 20 ohne Zweifel ganz auf den Altar kam. Sowohl der Mangel des Trankopfers, als auch das Quantum von drei Zehntel beweist unwiderleglich die Selbstständigkeit des Opfers, wonach in beiden Beziehungen ein Widerspruch mit den eben nur für die Beifuge geltenden Bestimmungen in Num. 15 gar nicht stattfindet. Es ist daher an eine Begleitung ebensowenig des Ganzopfers, wie des Schuld- und Sündenopfers zu denken. (89) Vielmehr folgt die Minchah der animalischen עלה als selbstständiges Opfer derselben Gattung, das wahrscheinlich das Dankgebet für die Wiedergenesung von so schwerer Krankheit, die der Orient als einen Zustand der Verwesung bei lebendigem Leibe betrachtet, darstellen soll. Das animalische Ganzopfer bedeutet hinter dem Sündenopfer überall Gebet um gnädige Aufnahme der Bußeübung, um Vergebung der begangenen Sünde. Bei den übrigen zwei Unreinen זב und זבה, deren krankhafter Zustand keine solche Höhe erreicht, hat das Ganzopfer zwar dieselbe Bedeutung; allein es verleiht zugleich auch dem Dankgefühle des Wiedergenesenen vollen Ausdruck. Das ungleich größere und ekelhaftere Leiden des Aussätzigen aber, worauf eben das größere Maß von Unreinheit und der vorausgesetzten Sündenhaftigkeit beruht, macht zwei Ganzopfer ebenso nothwendig, wie zwei Sühnopfer, indem die beiden Momente, die das Object des Bitt- und Dankgebets bilden, in Folge der Steigerung in ein und demselben Opfer keinen hinlänglichen Raum gewinnen können. Besonders sprechend und bedeutsam wird nach V. 31 die Darbringung des animalischen Ganzopfers עם המנחה befohlen, womit schwerlich etwas Anderes, als die gleichzeitige Bereitung beider Opfer, das Verbrennen der עלה neben der מנחה ausgedrückt wird. Eine solche Bestimmung wäre aber ebenso unerhört, wie unbegreiflich, wenn nicht beide Opfer ein und derselben Gattung angehörten; (90) endlich

3) das Speiseopfer, welches Moses bei der Errichtung des Stiftgezeltes sammt einem Ganzopfer darbrachte (Exod. 40, 29). Die oben schon erörterte Ausschließung aller übrigen Opfergattungen, die Unterlassung der Beifugen in der Wüste, die stets mit עלה verbundene Bezeichnung ויעל und endlich der Zweck des betreffenden Cultus, die Heiligthümer ihrer absoluten Bestimmung zuzuweisen, läßt in der genannten Minchah mit Sicherheit ein Ganzopfer erkennen, dessen nähere Angabe bei dem in jenem Kapitel herrschenden Lakonismus um so weniger vermißt werden kann, als sogar die Angabe des geopferten Thieres fehlt.

D. Die Brode.

Die allgemeine Bestimmung der geweihten Brode, mit den Friedensopfern verzehrt zu werden, und der innere Grund dieser Weihe darf nach dem Vorausgegangenen nicht erst einer weitern Erörterung unterzogen werden; dieselben sind erwähnt Levit. 7, 11—15. 8, 26. 28. 23, 17. 24, 5. Num. 6, 15., werden in der Regel weder מנחה genannt, noch auf den Altar gebracht, sondern je nachdem sie Eigenthum von Privaten oder der Gesammtheit sind — entweder vom Eigenthümer mit dem Priester getheilt oder diesem allein zugesprochen. Doch werden ausnahmsweise die zwei Brode des Wochenfestes, die eigentlich dem Altare gehören, blos vermöge der Säuerung an den Priester übergehen und daher wie אשם המושב (Num. 5, 8) לה' לכהן gehören, Minchah genannt und die mit dem Füllopfer verbundenen Brode als Attribute von Friedensopfern, die sowohl dem Namen wie der Behandlung nach von allen übrigen Gliedern ihrer Gattung sich unterscheiden, zum Theile mit den gleichfalls ausnahmsweise auf den Altar kommenden rechten Schenkel zum Zwecke der Füllung verbrannt. Was endlich die Sabbathbrode (לחם הפנים) betrifft, so gehört deren Besprechung in die später folgende Untersuchung über die mosaische Sabbathidee, womit sie innig zusammenhängen.

Anmerkungen.

1. (Zu S. 2.) Es verſteht ſich von ſelbſt, daß dem rabbiniſchen Judenthum die Conſequenz der für die Ergründung des moſaiſchen Geſetzes ſich ausſprechenden Anſicht in Betreff der Verbindlichkeit des Ceremonialgeſetzes nicht zum Bewußtſein kam und überhaupt der Unterſchied zwiſchen Weſen und Form in geſetzlicher Hinſicht ſchwindet, wo nicht gar in einem der heutigen Anſchauung gerade entgegengeſetzten Sinne ſich geltend macht, obgleich die Exiſtenz deſſelben ſchon in der Baraitha Joma 67 b hervortritt, wobei die der ſpätern philoſophirenden Schule geläufige Eintheilung in מצות שכליות und מצות שמעיות als Gegenſatz zwiſchen דברים שאלמלא לא נכתבו דין הוא שיכתבו und דברים שהשטן משיב עליהם erſcheint (vergl. Maim. Mōilah 8, 8). Ohnehin darf bei der betreffenden talmudiſchen Fehde in Bezug auf die eine, vom Standpunkte der naiven Gläubigkeit ſich entfernende Richtung an eine principielle Ausbildung gar nicht gedacht werden, indem ſelbſt die Meinung דרשינן טעמא דקראי immer noch das Vorhandenſein einer Claſſe von unergründlichen Geboten vorausſetzt.

2. (Zu S. 14.) Die totale Verſchiedenheit dieſes Princips von dem der bloßen Einheit, welche Salvador dem Moſaismus zu Grunde legt, zeigen ſchon die entgegengeſetzten Folgerungen, die aus beiden gezogen werden. Salvador vindicirt der Lehre Moſis einen pantheiſtiſchen Gott und die Leugnung der perſönlichen Fortdauer der menſchlichen Seele. Jehova und die Welt ſind ihm ein und daſſelbe — und der Menſch ein zuletzt in

die Unendlichkeit sich verlierendes Atom. So faßt Salvador die mosaische Totalität; seine Einheit hat keine Centralisation; sie stellt entweder Vielerlei zusammen ohne innerlich zusammenhaltendes Band, ohne gemeinsamen Gehorsam gegen ein Höheres oder beraubt den Organismus seines Lebenshauches, um die todte Masse als die Eine übrig zu lassen; lauter Vorstellungen, die Mosis Lehre gerade auf das Entschiedenste bekämpft. Salvador hat bei allem Aufwande von Gelehrsamkeit und trotz seiner Begeisterung für die Institutionen des „pantheistischen" Judenthums den lebendigen Geist desselben nicht erkannt. Ueberhaupt faßt er die Bibel gerade von der oberflächlichsten Seite, von der der Bürgerlichkeit. So ist ihm der Sabbath nichts weiter, als ein Tag zu Versammlungen für ein über seine Constitution eifersüchtig wachendes Volk, wie auch sein sonst scharfsinniger deutscher Uebersetzer, in diesen Geist eingehend, in dem Verbote der priesterlichen Verunreinigung an menschlichen Leichnamen eine staatskluge Maßregel erblickt, welche einem übermäßigen Steigen des priesterlichen Einflusses, der sich besonders in Fällen trauriger Gemüthserregung geltend zu machen sucht, vorbeugen soll!! Salvador schrieb unter dem Eindrucke der Entzückung, die ihm die religiöse Freiheit seines Vaterlandes bereitet; diese bildet ihm den Schlüssel zum mosaischen Geheimniß, und Moses ist ihm nichts weiter, als ein Gesetzgeber, der Lykurg und Solon überragt. Dieser Schlüssel ist freilich ein goldener, aber die eisernen Pforten des uralten und Jahrtausende überwölbenden Baues lassen sich mit demselben dennoch nicht öffnen!

3. (Zu S. 17.) Nicht der oberste Gott selbst konnte nach Plato die sterblichen Wesen hervorgerufen haben, indem diese dann wie die Götter Unsterblichkeit besitzen müßten; ihre Schöpfung wurde vielmehr von Jenem den gewordenen Göttern übertragen, und nur das, was an ihnen unsterblich ist, wurde vom unerschaffenen Gott in ihre Gestaltung gelegt. Plat. Tim. 41 b. Vergl. Schubert, Geschichte der Seele, S. 9.

4. (Zu S. 18.) Die Stelle in Exod. 6, 3., wornach sich Gott den Patriarchen nur unter dem Namen Schaddai, nicht aber als Jehovah offenbarte, scheint anzudeuten, daß das patriarchalische Zeitalter den Namen Jehovah, dessen Cultus schon mit אנוש begonnen hatte, zwar gekannt (vergl. Nachmanides zur St. über den Ausdruck נודעתי anstatt הודעתי), aber nicht in seiner vollen Bedeutung erkannt; ihm erschien Gott nicht als das Wesen aller Wesen, als die allein wahre Realität und Persönlichkeit, sondern blos als שרי, Macht der Mächte, oberster Herr,

womit die Existenz von untergeordneten Mächten, die, allein unmittelbar von Gott ausgehend, zwischen ihm und der Welt vermittelnd stehen, keineswegs ausgeschlossen wird. Moses sollte nun den Israeliten zwar den Gott der Väter, denselben Jehovah, dem diese ihre Verehrung widmeten, zugleich aber auch in der bisher unerkannten Eigenschaft eines zur Welt in unmittelbarem Verhältnisse Stehenden und daher in der Erfüllung seiner Verheißungen um so Unbeschränkteren ankündigen. Der Jehovah-Cultus war vor dem Beginne der patriarchalischen Zeit entweder ganz erloschen oder doch nur ein integrirender Theil ihm gleichgestellter Culte. Abraham erkannte aber die Oberherrlichkeit Jehovah's und weihte ausschließlich diesem göttliche Verehrung; er erwarb sich somit ein Verdienst, groß genug, das Bündniß Gottes mit ihm und seinen Nachkommen zu begründen, und seine Erscheinung als eine in dichter Finsterniß aufgegangene Morgenröthe zu betrachten, welche das hellleuchtende „Feuer des Gesetzes" schon in ihrem Schooße trug, wenn auch noch nicht in ihrer vollen Glorie entfalten konnte. Hiefür spricht noch außerdem 1) sowohl der Name אל עליון, wie die merkwürdige Phrase קנה שמים וארץ im Munde Abrahams (Genes. 14, 22); 2) die Duldung fremder Götter im Hause Jakob's bis zum Eintritte feierlicher und die Strömung des Jehovah-Cultus besonders hebender Ereignisse (Genes. 35, 2), und endlich 3) die schwierigen Worte אלהי אברהם ואלהי נחור ישפטו בינינו אלהי אביהם (Genes. 31, 5), welche nach der gewöhnlichen, ohnehin höchst gezwungenen Erklärungsweise den Schluß „Gott ihrer Väter" als eine völlig überflüssige Appositon in Bezug auf den „Gott Nachor's" haben, nach unserer Ansicht aber Laban gerade den Gott ihrer Väter in Bezug auf beide vorangehende Elohim, d. h. eine von Abraham und Nachor gemeinsam anerkannte, Jehovah untergeordnete Macht zum Richter zwischen sich und Jakob für den Fall eines Bundesbruches erwählen lassen, weil derselbe, Laban, gleichsam eine neutrale, ihm und Jakob gleich nahestehende Gottheit, nicht aber den in ein besonderes Bundesverhältniß mit Abraham und dessen Nachkommen getretenen Jehovah als Richter anrufen will (vergl. Jehosuah 24, 2. 14 und Ibn Esra zu Genes. 20, 17). Uebrigens lehrt auch das talmudische Judenthum: Gott hätte Abraham aufgefordert, sich ihm ganz anzuschließen und den Glauben an den Einfluß der Sterne auf das menschliche (israelitische) Schicksal fahren zu lassen (Nedarim 32a).

5. (Zu S. 23.) Wie tief die Parallele zwischen Mann und Sonne, Weib und Mond im jüdischen Alterthum wurzelt, be-

weist Geneſ. 37, 10., wonach Jakob Joſeph's Traum von Sonne, Mond und Sterne ohne Weiteres auf Vater, Mutter und Brüder bezieht. Auch die vorder- und mittelaſiatiſchen Religionen betrachten den Sonnengott als das active, männliche, die Mondgöttin als das empfangende, weibliche Princip (vergl. Sohar zu Geneſ. 1, 17 und Creuzer Symb. II. 330).

6. (Zu S. 23.) Schon Bohlen, Geneſis S. 9 ſagt: „Gottes Macht offenbart ſich“ (bei der Schöpfung) „durch das Ausſprechen Pſ. 33, 6. 9 und אמר ſtreift in dieſem Sinne an das Befehlen an.“ In Pſ. 148, 5 heißt es übrigens ausdrücklich כי הוא צוה ונבראו, und zwar der ſpätern Synonymität der Worte ברא und עשה angemeſſen, nicht in Bezug auf die vorher gar nicht erwähnten Grundelemente, ſondern im Hinblicke auf die Bildungen, wozu jene den Stoff hergaben.

7. (Zu S. 16.) Nach Jeſ. 45, 7., wo Gott בורא חשך genannt wird, erſcheint die Finſterniß allerdings als ein Wirkliches; dieſe Stelle gehört aber bekanntlich dem Pſeudojeſ., von welchem es uns nicht wundern darf, wenn er, obgleich gegen den perſiſchen Dualismus proteſtirend, doch andererſeits in Hinſicht auf die Natur der Finſterniß an und für ſich ſelbſt wieder perſiſchen Vorſtellungen Raum gab. Ibn Eſra zu Geneſ. 1, 1 (vergl. Ohel Joſeph ibid.) findet den Ausdruck בורא, inwiefern derſelbe das Erzeugen aus Nichts bedeutet, auffallend: allein es wurde bereits bemerkt, daß die im Pentateuch ſcharf geſchiedenen Begriffe von ברא, עשה, יצר ſpäter mehr oder weniger verſchmelzen. Uebrigens ſcheint die ägyptiſche Athor — Urnacht — als Nacht den negativen Charakter der moſaiſchen Finſterniß zu theilen und blos in der Eigenſchaft des verhüllten Lichtes für die Mutter alles Geſchaffenen zu gelten, indem widrigenfalls ihre Identificirung mit der Iſis und die ihr zugeſchriebene Zeugung des Lichts einen unlösbaren Widerſpruch mit ihrem ganzen Weſen involviren würde. Dieſe Vermuthung wird durch die von Creuzer Symb. IV. 307 erwähnte etymologiſche Erklärung de Sacy's, wonach athor von horus mit dem privativen ar herſtammt und die Zeit der Abweſenheit der Sonne bedeutet, bis zur Gewißheit geſteigert.

8. (Zu S. 27.) צלם bedeutet überall Geſtalt, nach Bohlen Geneſ. S. 15 gleichſam Schattenriß, und Raſchi zu Pſ. 39, 7 verwirft wohl die auch von Ibn Eſra ibid. anerkannte Erklärung: צלם ממש כמו כי בצלם אלהים עשה את האדם ohne genügenden Grund. Freilich ſpricht der Pſalmiſt von der

ſinnlichen Menſchengeſtalt als von einem Nichtigen; dies liegt aber nur daran, daß er dieſelbe vom Geſichtspunkte ihrer Vergänglichkeit aus betrachtet. Ibn Eſra zur Stelle hebt gleichfalls die Würde des menſchlichen Körpers als עולם קטן hervor, will aber in צלם אלהים die Geſtalt eines Engels erkennen, eine Erklärung, die, an ſich aus der Luft gegriffen, durch unſere ſpätere Entwicklung der elohiſtiſchen Anſicht über die Exiſtenz der Engel von ſelbſt ihre Widerlegung findet. Nach unſerer Auffaſſung dürfte auch die Pluralform נעשה keine Schwierigkeit mehr darbieten, indem Elohim als בעל הכחות כלם Inbegriff aller Potenzen gleichſam mit dieſen in ihrer Geſammtheit zur Erzeugung eines Weſens, das eben ſämmtliche Schöpfungskräfte Gottes abſpiegelt, ſich vereinigt. Ibn Eſra meint: אמר ד' למלאכים נעשה אדם ואנחנו נתעסק בו ולא המים וארץ, ohne jedoch den Widerſpruch zu ahnen, in welchem dieſer Theil der Geneſis mit der ſpäterhin vorkommenden Entſtehung des Menſchen aus Erde ſich befindet. Bohlen ibid. verwechſelt nicht blos die ganz verſchiedenen Beziehungen zwiſchen צלם und דמות, ſondern verkennt auch in Erſterem den auch anderen Religionen des Alterthums eigenen Begriff des Mikrokosmos, ſieht daher nach einer, wohl längſt außer Mode gekommenen kritiſchen Anſchauung im Ganzen nur rohen Anthropomorphismus und beruft ſich hierbei merkwürdigerweiſe auf 2. Chron. 4, 3., welche Stelle durchaus nichts weiter beweiſt, als daß ſogar (!) in Bezug auf Stiere דמות — Aehnlichkeit bedeutet. Aehnlichkeit an ſich kann natürlich ebenſowohl auf Sinnliches, wie auf Geiſtiges, in Hinſicht aber auf das Verhältniß zwiſchen Gott und Menſchen blos auf Geiſtiges bezogen werden, ja offenbar wird mit ברמותו כצלמו (Geneſ. 5, 3) gleichfalls mit דמות die geiſtige Aehnlichkeit und mit צלם unter Beifügung des vergleichenden כְּ die leibliche Aehnlichkeit zwiſchen Adam und Scheth, der dem Elohiſten ſicher als erſtgeborener Sohn Adams gilt, hervorgehoben (vergl. übrigens auch Nachmanides z. St.).

9. (Zu S. 28.). Die Unſtatthaftigkeit der von Joſephus Arch. I. 2. f. 5. und Maimonides Moreh, I. 14 mit Hinſicht auf den rothartigen Mergel der paläſtinenſiſchen Ackererde gegebenen Erklärung: אדם der Rothe von אדמה der rothen Erde iſt bereits von Bohlen, Geneſis S. 15 hervorgehoben, und der merkwürdige Zuſatz des Targum Jonathan zu Geneſ. 2, 7., daß Gott den Menſchen roth, ſchwarz und weiß geſchaffen, ſcheint zwar jene etymologiſche Deutung vorauszuſetzen, enthält aber zugleich den ſchärfſten Proteſt gegen dieſelbe. Vielmehr ſcheint uns אדמה ſelber keineswegs „die Rothe,“ ſondern entweder „die

(alles Lebende) Verſchlingende" von דמה verſchlingen, zerſtören oder „die Stillſtehende" von דמה in der Bedeutung von דומיה — Ruhe, Stillſtand — zu bezeichnen, indem die Erde früher bekanntlich für den ruhenden Mittelpunkt galt, um welchen die Sonne ſich bewegt. Ob nicht die entgegengeſetzte aſtronomiſche Anſchauung in dem Namen ארץ von רוץ — laufen, ſich bewegen — ihre Ausprägung findet und die urſprüngliche Bedeutung dieſes anſcheinend älteren Erdennamens bei der ſpäteren Aenderung der ihm zu Grunde liegenden Anſchauung ſich wieder verlor, dürfte ſchwer zu beſtimmen ſein. Jedenfalls wurde die Bewegung der Erde um die Sonne im graueſten Alterthume ſchon geahnt, da nach Alex. v. Humboldt (Kosmos II. 209) nicht nur Ariſtarch von Samos 267 v. Chr. dieſelbe gelehrt, ſondern ſogar Pythagoras die Bewegung der Erde um das Centralfeuer gekannt haben ſoll. Doch kann ארץ auch auf die Bewegung der Erde um ihre eigene Axe ſich beziehen und mit אדמה als dem ruhenden Centrum ohne Fortbewegung vollkommen in Einklang gebracht werden. Eine ſehr ſprechende Analogie bietet Onkelos dar, welcher שרץ gleichfalls von רוץ ableitet. Nachmanides zu Geneſ. 1, 20 äußert ſich hierüber in folgender Weiſe: ודעת אונקלוס שענין שריצה כטעם תנועה אמר בשרץ וברמש ריחשא דרחיש ויפה פירש ויקראו השרצים כן בעבור שתנועתם תמידית ויתכן שהוא לשון מורכב יקרא שרץ שהוא רץ (vergl. auch Weſſeli, Commentar zu Levit. 11, 20). Ob endlich nicht ſelbſt das von humus gewöhnlich abgeleitete homo vielmehr auf ὁμοίωμα (Abbild), ὁμοιότης (Aehnlichkeit) zurückzuführen ſei, wagen wir nicht zu entſcheiden.

10. (Zu S. 29.) Der bibliſch-hebräiſche Ausdruck אנוש hat faſt durchweg dieſe Bedeutung, die übrigens keineswegs für die rabbiniſche Auffaſſung der Stelle אז הוחל לקרא בשם י׳ (Geneſ. 4, 26) ſpricht, wonach im Zeitalter des Enoſch der Götzendienſt begonnen haben ſoll. Vielmehr ſpricht die betreffende etymologiſche Deutung für die Ueberſetzung: damals begann die Anrufung Jehovah's (Ibn Eſra u. A.); denn der hier zuerſt vorkommende Name kann, als einem neugeborenen Individuum beigelegt, ſeinen Urſprung unmöglich in dieſem ſelbſt, ſondern nur im allgemein-menſchlichen Zuſtande, im Gefühle nämlich der tiefen Zerfallenheit und Entartung eines vom wahren Gott abgefallenen Geſchlechtes haben, und gerade ein ſolches Gefühl mußte der Rückkehr zu Gott nothwendigerweiſe vorangehen und den mächtigſten Hebel zur Einführung des Jehovahcultus abgeben.

11. (Zu S. 30.) Bei den Objecten der unmittelbar wirkenden Schöpferkraft Gottes hält die Bibel die Erwähnung, daß Elohim das Geschaffene sah, das heißt einer Prüfung unterzog und für gut fand, aus leicht ersichtlichen Gründen überhaupt für überflüssig, weshalb die betreffende Phrase auch bei der Erzeugung des Urstoffes fehlt. (Die gleiche Auslassung in Bezug auf die Ausdehnung des Himmels hat ihren Grund ohne Zweifel darin, daß dieser seiner Hauptzierde, der erst in der vierten Schöpfungsperiode erscheinenden Lichter, noch entbehrte.) Auch an dem vollendeten Schöpfungswerke prüft Gott blos את כל אשר עשה (V. 31) die verschiedenen Bildungen. Dagegen ruht er am siebenten Tage vom Schaffen und Bilden aus (2, 2. 3). Bezeichnend ist der Zusatz לעשות, womit am Schlusse, gleichsam um einen Commentar des Ganzen zu liefern, die beiden genannten Begriffe scharf von einander geschieden werden. Gott ruhte von dem Werke, das er schuf, לעשות, das heißt, damit es sich von nun an fortbilde. Er ließ davon ab, Neues zu schaffen und zu entfalten, weil nach 1, 31 das Gesammtwerk als ein sehr gutes, als ein abgeschlossenes, vollkommenes und lückenloses sich erwies, als ein Naturgesetz, das ebensowenig, wie das darauf gegründete Sittengesetz eine Zu- oder Abnahme duldet (Deuter. 13, 1), eine Parallele, die in dem ächt elohistischen Ps. 148 entschieden hervortritt. Gottes-Sabbath heißt sonach: Weltvollendung, Unverbrüchlichkeit der naturgesetzlichen Ordnung; Menschensabbath — ein Zeugniß dieser Vollendung, eine Anerkennung der Wahrheit, daß Gottes Werk fehllos sei, (הצור תמים פעלו), mit der sechsten Periode der Kreis der Dinge für immer geschlossen wurde und nach derselben niemals **neue Arten** von Erzeugnissen entstehen können, keineswegs aber, wie gewöhnlich angenommen wird, die Anerkennung Gottes als Weltschöpfers überhaupt, da — was schon den Alten auffiel — in letzterm Falle die Feier gerade während der sechs Schöpfungstage stattfinden müßte. Mit diesem Sabbathgedanken wird merkwürdigerweise nicht blos jede widernatürliche, das heißt mit den Naturgesetzen in Widerspruch stehende Erscheinung, sondern auch jedes göttliche Hinausschreiten über die Naturgrenze, jede Einfügung eines neuen Ringes in die Kette der Creaturen, jeder Zuwachs an Wesen, die sich nicht irgend einer in den sechs Schöpfungsperioden erzeugten Gattung anreihen lassen, ganz und gar zurückgewiesen. Auf den ersten Anblick scheint es allerdings schwierig, für diesen Gedanken in seiner vollen Ausdehnung an sich und namentlich für den ihm vindicirten religiösen Charakter eine genügende Begründung zu fin-

den. Daß Gott das einmal festgestellte Naturgesetz nicht wieder aufhebt und z. B. Feuer niemals kalt werden, einen Esel niemals sprechen läßt, ist zur Genüge durch seine Weisheit und Unveränderlichkeit motivirt, welche ebensowohl die Nothwendigkeit wie die Möglichkeit einer solchen wunderbaren Metamorphose für die Erreichung bestimmter göttlicher Zwecke ausschließt. Die Behauptung dagegen, die Schöpfung sei ein für allemal abgeschlossen und könne ihren Kreis überhaupt niemals durch ein ganz Neues, noch nie Dagewesenes erweitern, scheint an sich unmotivirt und noch überdies der schöpferischen Allmacht Grenzen setzen zu wollen. In Wahrheit hat aber diese elohistische Ueberzeugung ihre tiefe Grundlage in der ganzen elohistischen Anschauung über den Entwicklungsgang der Schöpfung und der hohen Würde des Menschen. Jener Gang schreitet nämlich im Gegensatze zur jehovistischen Kosmogonie, die den männlichen Menschen vor den Thieren erzeugt werden läßt, von der niedrigen Ordnung zur höhern fort, vom Unorganischen zur Pflanze, von dieser zum Lebendig-Organischen, zum Thiere, und von diesem zum Vernünftig-Organischen, dem Menschen. Diese Reihenfolge selber ist eine göttliche Offenbarung, ein Naturgesetz. Der Weg Gottes, der Weg der Schöpfung führt aufwärts und nicht abwärts. Sollte diese nun jemals um ein neues Wesen bereichert werden, so müßte dasselbe über dem Menschen stehen; aber der Mensch ist seinem Geiste nach aus Gott geboren, und eine höhere Stufe kann keine Creatur einnehmen. Nur ein aus Gott stammender Geist ohne leibliche Umhüllung könnte gottähnlicher gedacht werden; allein auch diesen höchsten Gipfel creatürlicher Würdigkeit erreicht ja der Mensch nach seinem Tode, der eben darum als ein, in die Menschennatur gleich von Vorne herein gelegter Keim nach ächt mosaischem Geiste mit in die Reihe der positiven Bildungen während der sechs Perioden gezählt wird (vergl. Bereschith Rabbah: והנה טוב מאד זה מלאך המות). Der durch die Sabbathfeier dargestellte Begriff der Weltvollendung ist also in seiner Analyse eine Darstellung der Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze und der höchstmöglichen creatürlichen Würde des Menschen, zweier Grundsätze, deren Bekenntniß sicher den mächtigsten Hebel zur Lebensheiligung, zur Achtung des höheren Sittengesetzes bildet. Doch hiervon später. Hier sei vorläufig nur noch bemerkt, daß in der verschiedenen Auffassung der Schöpfungsgeschichte die Wurzel jener Verschiedenheit zwischen dem Elohisten und Jehovisten zu suchen, wonach Ersterem die Wunder und Angelophanieen des Letzteren fehlen. Der elohistische Grundsatz der Weltvollendung schließt jede widernatürliche oder den Menschen überragende (creatürliche)

Erſcheinung aus, und ſo bleibt denn für Wunder und Engel blos dem Jehoviſten Raum übrig, dem der Gedanke der Weltvollendung fremd bleibt, der Sabbath nach dem ihm zugehörigen zweiten Decalog (vergl. De Wette, Lehrb. der hiſtor. krit. Einl. S. 201. 209) blos als Erinnerung an die Befreiung aus Aegypten gilt, und der Menſch keineswegs auf einer, kein Mittelglied zwiſchen Gott und ihm mehr zulaſſenden Stufe ſteht. Das ſpätere Judenthum, welches zugleich den elohiſtiſchen Sabbathgedanken und den jehoviſtiſchen Wunderglauben adoptirt, fühlt den Widerſpruch und ſucht ihn — unglücklich genug — durch die Annahme zu beſeitigen, daß die wunderbaren Dinge entweder ganz oder dem Keime nach ſchon vor Abſchluß der Schöpfung vorhanden waren und alſo im Grunde gar nicht als Wunder zu betrachten ſeien (תנאין התנה הקב"ה עם הים שיהא נקרע לפני ישראל, עשרה דברי' נבראו בין השמשות. Aboth 5, 6. Bereſchith Rabbah 5).

Mit dem elohiſtiſchen Sabbathgedanken ſteht endlich auch das Verbot des Feueranzündens am Sabbath Exod. 35, 3 in engem Zuſammenhange. Licht, Feuer iſt das Medium aller göttlichen Bildungen. Die Sabbathruhe als Symbol des nach der ſechsten Schöpfungsperiode begonnenen göttlichen Ablaſſens von neuen Productionen bedingt alſo vor Allem die Nichterzeugung deſſen, was das erſte Product der göttlichen Bildungskraft und zugleich der Factor aller weiteren Daſeinsformen geweſen. Von dieſem Geſichtspunkte aus erſcheint die für den Sabbath-Ausgang vorgeſchriebene und auf das Urlicht ſich beziehende Benediction בורא מאורי האש der innerſten Triebkraft der elohiſtiſchen und wahrhaft moſaiſchen Sabbathidee entſprungen, der die Synagoge hier freilich faſt bewußtlos vollen Ausdruck gab (vergl. Berachoth 51 b, 52 b. Peſachim 54 a).

12. (Zu S. 32.) Selbſtverſtändlich will die Schrift mit dem Genuſſe vom Baume der Erkenntniß nicht etwa eine für alle Menſchen vorbildliche That, ſondern einen großen verhängnißvollen Act ſchildern, womit die menſchliche Natur ein für alle Mal ihre urſprünglichen Schranken durchbrach und eine höhere Entwickelungsſtufe betrat. Zu beachten iſt noch der Widerſpruch, der zwiſchen dem Wunderglauben des Jehoviſten und der Natürlichkeit, womit derſelbe nach der Schöpfung des Urſtoffes alles Uebrige entſtehen läßt und nach Winer (Bibl. RWB. I. A. Erde) „nach den letzten Gründen fragt und von der Urſache zur Wirkung gleichmäßig fortſchreitet,“ zu liegen ſcheint, ſich aber einfach dadurch löſt, daß dieſes Entſtehen aller Dinge aus einem Guſſe für die Haupttendenz der jehoviſtiſchen Kosmogonie,

das selbstständige Ringen des Menschen über die natürlichen Schranken hinaus nach Gottähnlichkeit, als conditio sine qua non erscheint.

13. (Zu S. 33.) Die Annahme, daß das Böse ein wirklicher Bestandtheil der menschlichen Natur sei, setzt ursprünglich überall einen Zwiespalt in Gott selbst voraus. Nach der Lehre der Magier hat der Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß, der ethische Kampf zwischen zwei unendlichen Principien in Gott den endlichen Dingen das Dasein gegeben. Nach der indischen Anschauung wurde der Mensch physisch aus dem Leibe des Brahma geboren, aber eben durch diese Fleischwerdung sinkt der Gott selbst zum Sklaven niedriger Lüste herunter (vergl. Creuzer, Symb. I. 199, 436). Wo aber, wie im Mosaismus, die Einheit Gottes, und demzufolge die Güte und Reinheit alles Geschaffenen als oberster Grundsatz gilt, da kann das Böse unmöglich als integrirender Theil des menschlichen Wesens angesehen werden, und die später auch in's Judenthum eingedrungene Lehre vom Sündenfalle und der Erbsünde ist nichts weiter als ein verunglückter gnostischer Versuch zur Ausgleichung des Widerspruches zwischen dem Monotheismus und der dualistischen Vorstellung von der ursprünglichen Sündenhaftigkeit der menschlichen Natur, welcher in dem merkwürdigen Parallelismus des Midrasch Debarim Rabbah 2 הק"בה סובל את עולמו והנפש הזו סובלת את הגוף הקב"ה טהור בעולמו והנפש טהורה בגוף (vergl. Berachoth 10 a) seine volle Ausprägung findet. Gott konnte das Böse nicht erschaffen haben, und so wurde der Mensch als ein ursprünglich, das heißt vor dem Sündenfalle reines Wesen hingestellt, das durch die Sünde den Sündenstoff erst erzeugt und seinem ganzen Geschlechte als einen wesentlichen Bestandtheil eingeprägt. Wie kann denn aber der Mensch seinem Wesen irgend etwas ursprünglich nicht darin Vorhandenes anerschaffen? Und was nöthigt ferner überhaupt zu solcher Annahme, wenn man gleichwohl nicht umhin kann, die erste Sünde aus einem Acte der unbeschränkten menschlichen Willensfreiheit folgen zu lassen? Der heidnische Dualismus lag der Genesis der Sünde zu Grunde; das Bekenntniß zum bösen Principe mußte und konnte ihm das Problem der Sünde erklären, während die Theorie des Sündenfalles vom monotheistischen Standpunkte aus unfähig ist, die Thatsache des Falles zu begründen, und ihre Zuflucht zur Annahme eines Factors der Sünde nehmen muß, der für alle späteren Sünden ausreicht und sonach den Sündenfall des ersten Menschenpaares im Sinne einer unheilvollen Erbschaft für alle kommenden Geschlechter als ein un-

haltbares, in der Luft schwebendes Theorem erscheinen läßt. Nicht die Sünde, sondern die Fähigkeit, der Trieb zu sündigen wurde als ein an sich Sündenloses und vielmehr menschliche Heiligung Erzielendes von Gott in unsere Natur gelegt, und wenn in Jes. 45, 7 Gott ein בורא רע genannt wird, so gilt dies offenbar blos vom physischen, keineswegs aber vom moralischen Uebel. Die innere, unverwüstliche Lebenskraft des Judenthums wußte diesen Gedanken trotz der ihm aufgepfropften gnostischen Schmarotzerpflanze dennoch in seiner tiefsten Wurzel festzuhalten. So nennt der Talmud die leibliche Kasteiung eine Sünde, zu deren Sühne das nasiräische Sündenopfer bestimmt ist (Nasir 19 a, Schebuoth 8 a, Maimon. Deoth 3, 1), obgleich nach einer andern Ansicht die Verachtung des Fleisches sich so weit verirren konnte, Selbstverwundungen für erlaubt zu halten (vergl. Baba Kama 91 b). Bereschith Rabba 9 zählt ferner den Trieb nach dem Bösen unter diejenigen Dinge, woran Gott beim Ueberschauen seines vollendeten Schöpfungswerkes vorzügliches Wohlgefallen fand והנה טוב מאד זה יצר רע; Raschi endlich zu Sachariah 4, 14 sieht in den zwei, dem Herrn der ganzen Erde zur Seite stehenden Lichtsöhnen — den Trieb nach dem Guten und den nach dem Bösen, welcher Letztere unter dem Einflusse der Gotteslehre in den Dienst des Ersteren tritt יצר טוב ויצר הרע מתהפך לטוב בזכות התורה. Der gnostische נחש הקדמוני wird hier zum Engel des Lichtes. Bedeutsam erscheint übrigens das Ringen der persischen Religionslehre nach dieser ächt mosaischen Vorstellung, indem sie die Finsterniß ein von Gott blos deshalb Zugelassenes nennt, um der ethischen Kraft durch den Kampf gegen dieselbe Verherrlichung zu verleihen (vergl. Creuzer, Symb. I. 200) und endlich nach Vollendung des Kampfes Ahriman selber mit seinem ganzen Anhange dem Ewigen, der Zeruane Akerene, in Gemeinschaft mit Ormuzd Opfer darbringen läßt (ibid. 206).

14. (Zu S. 34.) Auch in dieser Hinsicht besteht die, hauptsächlich in den alten asiatischen Religionen wurzelnde Lehre des jüdischen Gnosticismus in einem Conglomerate von Vorstellungen, die sich auf heimischem Boden völlig einander ausschließen. Das Princip der indischen Ethik ist Abtödtung des Fleisches, welches, aus dem fleischgewordenen und eben dadurch vom obersten Gotte abgefallenen Brahma stammend, als durchaus unrein und gleichsam als Repräsentant alles Selbstischen im Menschen erscheint. Daher erblickt dieselbe folgerichtig im Zeitpunkte des Todes den Anfang des wahren Lebens, den Erlöser vom Joche des Fleisches, den Vereiniger mit Gott, anstatt

denſelben als eine häßliche Geburt der alten Sündenſchlange aufzufaſſen. An eine Hoffnung auf Wiederauferſtehung des Leibes iſt hier nicht zu denken, indem auf dieſem Standpunkte eine ſolche Wiederauferſtehung als Rückkehr aus dem ſeligen Zuſtande der Befreiung in den des Elends erſcheint. Das perſiſche Religionsſyſtem dagegen, welches die endlichen Dinge aus dem Zwieſpalte zwiſchen der Macht des Lichts und der der Finſterniß entſtehen läßt, und ihnen daher einen gleichen Antheil an der Natur beider kämpfenden Mächte zuſpricht, hält den Leib für nicht durchaus unrein, ſondern für eine Miſchung reiner und unreiner Elemente und den Tod für die Folge des unreinen Beſtandtheiles. Ahriman fordert ſein Theil zurück und zieht dadurch, da das ganze Gebilde für die Dauer des Kampfes zwiſchen ihm und Ormuzd nur als Miſchung beſtehen kann, auch des Letztern Theil in den Abgrund. Hier entſteht natürlich der ſehnlichſte Wunſch nach Erhaltung des reinen leiblichen Elementes, und ſo wird denn gleichfalls folgerichtig der Tod als ein im Schooße und durch die Gewalt Ahriman's erzeugtes Ungeheuer angeſehen, zugleich aber auch die frohe Hoffnung auf die nach dem endlichen Siege des Lichts ſtattfindende Auferſtehung des Leibes in geläuterter und verklärter Geſtalt feſtgehalten. Dieſe zwei Reihen logiſch geketteter Vorſtellungen wirft nun der Gnoſticismus wildphantaſtiſch, halt- und planlos durcheinander. Der Tod gilt ihm in ein und demſelben Odemzuge als der höchſte Triumph der Hölle und die höchſte — Beſeligungskraft; den Leib ſchilt er durch und durch vergiftet vom Peſthauche des Satans, ohne darum die Hoffnung auf deſſen Wiederauferſtehung in verklärter Geſtalt irgendwie zu beanſtanden und die Sinnloſigkeit des Begriffes einer Läuterung deſſen, was ganz unrein iſt, zu ahnen. Und wenn man nun bedenkt, daß man ſelbſt in einem Zeitalter von ſo vorherrſchend reflectirendem Charakter wie das gegenwärtige, gleichviel ob aus Naivetät oder Hohlheit und Indifferentismus immer noch fortfährt, dieſes wilde Durcheinander des gnoſtiſchen Schriftthums in Schulen und auf Kanzeln als reines, lauteres Gold der geoffenbarten Gotteslehre zu preiſen, ſo muß in der That jedes Befremden über den täglich mehr zunehmenden Verfall der Religion ſchwinden.

Von großer Wichtigkeit für den Fortgang der Unterſuchung iſt ferner die Beleuchtung jener Anſchauung, welche Bähr (Symb. des moſ. Cult. II. 459) den moſaiſchen Reinigungsgeſetzen zu Grunde legt und wonach das Waſſer für den Leib — wie das Blut für die Seele — eine ſühnende Wirkſamkeit übt, einer Anſchauung, welche zunächſt die leibliche Unreinheit, in ihren Conſequenzen aber die Leiblichkeit überhaupt als Product eines

sündlichen Einflusses hinstellt und in folgender Weise begründet wird (ibid. 462): „da der Mosaismus das unendliche „Sein .. nicht sowohl methaphysisch als vielmehr ethisch auffaßt, „indem ihm Jehovah als der absolut Seiende auch eo ipso der „absolut Heilige ist, namentlich im Verhältnisse zu Israel, so be„trachtet er auch das endliche Sein vom ethischen Standpunkte „aus, und dasselbe ist ihm dann nicht sowohl Negation des un„endlichen Seins, als vielmehr Negation und Gegensatz des ab„solut Heiligen. Damit treten denn aber nothwendig auch die „beiden Factoren des endlichen Seins, Geburt und Tod, Erzeu„gung und Verwesung, Entstehen und Vergehen unter den ethischen „Gesichtspunkt, nämlich in den Gegensatz zum absolut Heiligen, „und fallen damit in die Sphäre des Sündlichen und Unreinen." Von diesem Grundgedanken, der sich im biblischen Gebrauche des Ausdrucks „Fleisch" vom Zeugungsgliede, von der menschlichen Natur in ihrer Hinfälligkeit und in ihrem ethischen Gegensatze zur göttlichen Natur abspiegeln soll, ausgehend, gelangt Bähr zu dem Schlusse, daß der mosaische Cultus gegen das Sündliche in der leiblichen Natur eben so die Reinigung als Mittel anwendet, wie gegen das Sündliche in der höhern, unsichtbaren Natur — das Opfer und daß sonach das Gesetz, der „παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν," das Inficirtsein der menschlichen Natur von der Sünde an Leib und Seele voraussetzend, ganz seiner Bestimmung gemäß das Bewußtsein der Schuld und Sünde, der Trennung von Gott erwecke. Der Umstand, daß Ehelosigkeit oder geschlechtliche Enthaltsamkeit in der Schrift nirgends als eine höhere moralische Stufe betrachtet wird, vermag Bähr nur das Geständniß abzuringen, daß Geburt und Tod blos als Offenbarung und Aeußerung des Sündlichen im Leiblichen, als sündlicher Zustand, allerdings aber nicht als sündliche That erscheinen.

Schon diese Grundzüge zeigen aber die Haltlosigkeit der ganzen Theorie. 1) Der Gegensatz der göttlichen Natur als der absolut heiligen zur menschlichen Natur postulirt für diese offenbar nichts weiter als den Mangel an absoluter Heiligkeit, aber keineswegs Unheiligkeit, Sündenhaftigkeit. Eine solche extreme Gegensätzlichkeit, die über die bloße Negation der ethischen Eigenschaften Gottes für das menschliche Wesen weit hinausschreitet, wird dem Mosaismus von Bähr blos angedichtet. Gott kommt absolute Heiligkeit insoferne zu, als weder sein Wesen selber unheilig, noch irgend etwas ohne Gemeinschaft mit seinem Wesen heilig gedacht werden kann. Dem Menschen fehlt diese absolute Heiligkeit, indem sowohl er selbst unheilig, als von ihm Losgetrenntes heilig gedacht werden kann. Ist er aber

darum ſchon wirklich unheilig? Wir laſſen es gelten, daß Geburt und Tod als die zwei Pole des endlichen Daſeins vom ethiſchen Geſichtspunkte aus „in den Gegenſatz zum *abſolut* Heiligen“ fallen. Wie dieſelben aber „damit in die Sphäre des Sündlichen und Unreinen fallen, wird durch Nichts erwieſen. Ein ſo *tiefer Fall* läßt ſich höchſtens aus dem von *Bähr* unmittelbar nachher erwähnten vermeintlichen Factum des *Sündenfalles* deduciren, folgt aber ſo wenig ſchon aus dem Gegenſatze zur abſoluten göttlichen Heiligkeit, daß das wirkliche Factum der menſchlichen Ebenbildlichkeit des abſolut heiligen Gottes ihn geradezu ausſchließt. 2) Iſt es das endliche Sein des Menſchen, welches, von ſeinen zwei Polen *Geburt* und *Tod* repräſentirt, in den Gegenſatz zur abſoluten göttlichen Heiligkeit und damit in die Sphäre des Sündlichen fällt, ſo muß natürlich vorzugsweiſe, wo nicht ausſchließlich das Leibliche als Factor der Sünde *überhaupt* angeſehen werden, eine Folgerung, die *Bähr* offenbar ſelbſt zugiebt, indem er den bibliſchen Ausdruck „Fleiſch“ in Bezug auf den Menſchen als eine Bezeichnung des *ethiſchen* Gegenſatzes der menſchlichen Natur zur göttlichen auffaßt. Urplötzlich ſcheint aber *Bähr* anderen Sinnes zu werden, wenn er im Gefühle des Widerſpruches dieſer Auffaſſung mit dem innerſten Weſen des unzerſplitterten moſaiſchen Menſchen durch eine künſtliche Wendung gerade dieſe Eigenthümlichkeit des Moſaismus *für* jene Auffaſſung ſprechen laſſen will und die Behauptung aufſtellt: dieſe Ideenverbindung erklärt ſich noch beſonders daraus, daß der Moſaismus, wie überhaupt das ganze Alterthum den Menſchen als ein Ganzes betrachtet und ihm die moderne abſtracte Trennung ſeines Weſens in eine leibliche und geiſtige oder unſichtbare Natur fremd war. . . . Vermöge dieſer Totalanſchauung des Menſchen erſchien das Sündliche durchaus *nicht blos* Einer Seite des menſchlichen Weſens, etwa der innern, unſichtbaren angehörig, ſondern nothwendig dem Ganzen eigen, alſo **auch** *der leiblichen Natur*, die innerhalb der Geburt und des Todes . . . ſich bewegt und beſchloſſen iſt.“ Wir wollen jetzt mit *Bähr* nicht darüber rechten, ob das heidniſche Alterthum in der That den Menſchen in ſeiner Totalität wie der Moſaismus betrachtet oder bei ſeinem Dualismus und Polytheismus betrachten *konnte*, ob nicht gerade das Zuſammenwerfen der moſaiſchen und heidniſchen Lehre in dieſem Punkte die innerſte Seele, die ſtärkſte Triebfeder ſowohl der Erſtern, wie der Letzteren verkennen heißt. Woher aber wird in geradem Gegenſatze zu allem Vorhergehenden jetzt mit einem Male die Seele, resp. das innere, unſichtbare Sein *vorzugsweiſe* der Sitz der Sünde und der Leib dieſer blos vermöge ſeines, nach der totalen

Anſchauung unzertrennlichen Zuſammenhanges mit dem innern Menſchen unterworfen? Freilich kann auch das höhere Seelenleben in Folge ſeiner Beſchränktheit Gott gegenüber in den Kreis des endlichen, das heißt begrenzten Seins gezogen und damit wenigſtens mit demſelben Rechte, wie das leibliche, unter dem Geſichtspunkte des Unreinen und Sündlichen betrachtet werden; allein dann würde nicht nur das „Fleiſch“ nicht mehr zum Repräſentanten des Sündlichen taugen, ſondern überhaupt Geburt und Tod gar keine adäquate Offenbarung des Sündlichen mehr abgeben; denn das höhere Seelenleben, deſſen Unſterblichkeit der Bähr'ſche Moſaismus als Erzieher zum Chriſtenthume am Wenigſten leugnen wollen kann, hat mindeſtens mit dem einen Pole des menſchlichen Daſeins, mit dem Tode, nicht das Mindeſte zu ſchaffen. 3) Geſetzt, man wollte die durch Geburt und Tod vermittelte Offenbarung des ſündlichen Elementes im leiblichen Sein vermöge der bibliſchen Totalanſchauung der menſchlichen Natur zugleich auch für das ſündliche Element im pſychiſchen Sein gelten laſſen, ſo müßten doch jedenfalls leibliche und geiſtige Sühne, Reinigung und Opfer, Waſſer und Blut überall unzertrennlich erſcheinen, während dagegen die Reinigung und das Opfer in weit überwiegender Weiſe iſolirt auftreten und lediglich bei der Reinigung des Ausſätzigen, des mit krankhaftem Samenfluſſe Behafteten, und endlich des, an einem menſchlichen Leichname verunreinigten Naſir's gemeinſam, ſelbſt dann aber an verſchiedenen Tagen vorkommen (Levit. 14, 9. 10. 15, 13. 14. Num. 6, 9. 10). Ja die leibliche und geiſtige Sühne haben ſogar ganz verſchiedene Objecte, jene immer nur den — von Bähr ſogenannten — ſündlichen Zuſtand und niemals die ſündliche That, dieſe umgekehrt nur die ſündliche That (die Uebertretung) und niemals einen ſündlichen Zuſtand. 4) Wenn die Reinigung als Sühne aufgefaßt wird, ſo kann das Princip der Unreinheit ſchlechterdings nichts Anderes ſein, als das des Sündlichen, und der Unreine ſomit niemals ohne ſühnendes Waſſer wieder in den Zuſtand der Reinheit zurückkehren. Nun giebt es aber eine Anzahl von Unreinheiten, die nach Verlauf eines beſtimmten Zeitraumes nach dem klaren und unverdrehten Schriftworte von ſelbſt ohne irgend eine Waſſerreinigung wieder ſchwinden, nämlich die Unreinheit der Wöchnerin, der natürlich und krankhaft Menſtruirenden (Levit. 12, 6. 15, 19. 28), die erſt das talmudiſche Judenthum aus ſpäter zu entwickelnden Gründen mit Beihülfe der ihm eigenthümlichen bibliſchen Exegeſe als des Bades bedürftig darſtellt*),

*) Vergl. Sabbath 64b und Caro zu Tur Joreh Deah 197.

eine biblische Bestimmung, welche Bähr's Theorie um so gründlicher entwurzelt, als der eine Pol des endlichen Seins, die eine Seite der Offenbarung des Sündlichen im und am Leiblichen, nämlich die Geburt, vor Allem Sühne erheischen und Wasserreinigung nachziehen sollte. 5) Offenbaren Geburt und Tod als die zwei entgegengesetzten Endpunkte des endlichen Seins die Sündlichkeit desselben, so müßte schon darum, weil die Offenbarung auf ein und dasselbe Object sich bezieht, auch der Träger der Offenbarung ohne allen Zweifel bei Beiden ein und derselbe sein und auf der einen Seite der neugeborene Mensch, wie auf der andern der verstorbene Mensch als der eigentlich Unreine stehen, wie denn auch bei den Persern in der That das neugeborene Kind als unrein betrachtet und der Wasserreinigung für bedürftig gehalten wird. Und doch stellt der Mosaismus dem verstorbenen Menschen nicht den neugeborenen, sondern die gebärende Mutter als Träger der Unreinheit gegenüber! Endlich 6) bleibt nach Bähr die Unreinheit des entseelten Thieres, das schwerlich zur Offenbarung des Sündlichen im endlichen Sein taugt, um so unerklärlicher, als das durch Berührung des thierischen Leichnams Verunreinigte lediglich durch Wasser, das angebliche Sühnmittel, wieder rein werden kann (Levit. 11, 40).

Nach diesen schlagenden Belegen wird man die Behauptung nicht unbegründet finden, daß das von Bähr der Bibel vindicirte Princip der Unreinheit mit deren innerstem Wesen im schneidendsten Contraste steht. Allerdings — darin hat Bähr vollkommen Recht — allerdings betrachtet die Bibel den Menschen in allen Beziehungen seines Wesens unter dem ethischen Gesichtspunkte; aber eben darum erblickt sie in ihm selber seiner Natur nach ein durchaus Ethisches und Reines, das Unreine und Sündliche dagegen gerade in der Mißhandlung, in der Zersplitterung der zu einem Ganzen zusammengefügten Kräfte derselben. Die ächt ethische Anschauung kann den Menschen unmöglich gleich von Vorne herein unter den Fluch des Verderbens stellen und an den Pforten, die in's zeitliche Dasein und wieder aus demselben führen, das wachende Vaterauge Gottes vom lauernden Dämon der Sünde vertreten lassen. Die absolute göttliche Heiligkeit und absolute menschliche Sündenhaftigkeit bilden zwei Begriffe, die sich nicht, wie Bähr meint — einander setzen, sondern umgekehrt einander ausschließen, negiren. Die Bibel läßt allerdings das „Fleisch" an der Sünde Theil nehmen, nirgends aber bezeichnet sie dasselbe als deren Factor. Vielmehr spricht sie auch von der Unverletzlichkeit des Fleisches und vom Kommen des Fleisches zur Verehrung des Herrn, vom Jubeln des Fleisches vor

dem Ewiglebendigen, vom Ausgießen des göttlichen Geistes über alles Fleisch, ja sogar vom Bunde Gottes am Fleische*), und wenn von ihr die Vergänglichkeit als das Erbe des Fleisches hingestellt wird, so beweist dies nur von Neuem die unvergängliche Würde, die auf ihrem Standpunkte dem innern, unsichtbaren Leben des Menschen zukommt. Ueberhaupt verräth der biblische Ausdruck „Fleisch" in Bezug auf den menschlichen Leib so wenig eine allen Voraussetzungen des Mosaismus widersprechende Tendenz nach gewaltsamer Spaltung unserer Natur in zwei entgegengesetzte Existenzen, daß derselbe vielmehr ganz und gar im Sinne der Totalanschauung das leibliche Element blos als ein Glied des menschlichen Gesammtorganismus bezeichnen und die im späteren גוף u. s. w. und in den betreffenden Benennungen anderer Sprachen enthaltene Vorstellung vom Leibe als einem besondern Organismus ausschließen will**). Eine solche Spaltung wird nur auf heidnischem Standpunkte möglich und nothwendig. Dort erscheinen in der That Endlichkeit und Sündlichkeit ein und dasselbe, Letztere als Princip der Unreinheit, Geburt und Tod als volle Offenbarungen der Sündenhaftigkeit des Fleisches und darum auch das Wasser als Sühnmittel, der Priesterstand häufig dem geschlechtlichen Umgange entzogen, der neugeborene wie der verstorbene Mensch mit einer Unreinheit behaftet, die nicht blos mittelst realer Gemeinschaft, sondern schon durch Blutsverwandtschaft mit dem Unreinen trotz der größten räumlichen Entfernung verunreinigt***). Der Mosaismus dagegen verwirft im schneidenden Contraste mit dem Allen die ideale Fortleitung der Unreinheit auf Verwandte durch das Medium des

*) Genes. 17, 13. Levit. 19, 28. Ps. 64, 3. Jes. 66, 23. Joel 3, 1.

**) בטן kommt im Pentateuch niemals als Leib im Ganzen, sondern als unterer Leibestheil (Bauch), als Sitz der Zeugungskraft vor, scheint jedoch später und namentlich im Buche Job, das heute wohl Niemand mehr Moses wird zuschreiben wollen (vergl. De Wette, Lehrb. der histor. krit. Einl. 436) eine, wenn auch keineswegs den ganzen Leib umfassende, doch erweiterte Bedeutung gewonnen zu haben. Das in der Bibel einmal (1. Chron. 10, 12) vorkommende Wort גוף bezeichnet blos den menschlichen Leichnam, der allerdings ein für sich Bestehendes ist. גויה (Genes. 47, 18) drückt keineswegs ein für sich Bestehendes, sondern die vergängliche Eigenschaft eines Theiles des menschlichen Organismus aus. גלם endlich (Ps. 139, 16) benennt nicht den Leib überhaupt, sondern den Foetus im Mutterleibe (vergl. Raschi und Ibn Esra ibid.).

***) Vergl. Bähr, Symb. II. 466. 467.

sündigen Blutes, läßt bei Geburtsfällen ausschließlich die *Mutter* des Neugeborenen und selbst diese offenbar nicht als *gebährende*, sondern als *menstruirende* mit Unreinheit behaftet sein und *gebietet* endlich dem Hohenpriester die Ehelichung einer Jungfrau, eine Ehelichung, von welcher das spätere Judenthum, das bei all seiner Hinneigung zu den ילדי נכרים seinen reinen Urquell dennoch nie ganz verleugnen kann, sogar die Fähigkeit zum Opferdienste am Versöhnungstage abhängig macht*).

Worin besteht nun aber das wahre Princip der mosaischen Unreinheit? *Dem Mosaismus ist Alles unrein, worin die animalische Lebenskraft in ihrem Mittelpunkte (nicht blos örtlich) deprimirt oder gar vernichtet erscheint*, sonach *Alles, was zur Geringschätzung der göttlichen Schöpferkraft verleitet*. Die Menstruation als eine Verminderung des Nepheſch, der eigentlichen Lebenssubstánz (כי הדם הוא הנפש), das Ausströmen des lebenspendenden männlichen Saamens, der nach orientalischer Anschauung todtähnliche Zustand des Aussätzigen (Num. 12, 12), das entseelte Thier oder endlich gar der entseelte Mensch — sie Alle gelten für unrein, weil geeignet zum lügenhaften Zeugnisse gegen Gottes schöpferische Allmacht, gegen die mosaische Grundlehre: ויראֹ אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד. Nicht das *Sündenhafte*, sondern das vermöge seiner animalischen Beschaffenheit leicht *zur Sünde Führende* ist das Princip der mosaischen Unreinheit. Eben darum verunreinigt auch das Unreine. Es soll die Gemeinschaft mit demselben je nach dem Grade der Unreinheit, die natürlich mit dem Maße der verlorenen Lebenskraft und der Würde des Verlust Erleidenden zunimmt, vermieden werden. Der entseelte Mensch verunreinigt auf sieben Tage, das übrige Unreine blos bis zum Sonnenuntergange. Was die Dauer der Unreinheit für deren Träger selbst betrifft, so beträgt dieselbe bei geschlechtlichem Umgange oder einfacher Pollution einen Tag, für die Menstruirende, den Aussätzigen und mit krankhaftem Samenflusse Be-

---

*) S. Levit. 21, 13., wo mit dem Verbote der Ehelichung einer der Jungfräulichkeit Entbehrenden zugleich auch das Gebot der Ehelichung einer Jungfrau an den Hohenpriester gerichtet wird. So erklärt auch Rachmanides z. St. לצוות עליו שיקחנו וזהו שאמרו רבותינו מוזהר על האלמנה ומצווה על הבתולה וכך שנו בתורת כהנים כי אם בתולה מלמד שהוא מצווה על הבתולה. Vergl. ferner Maimon. Issure Biah 17, 13. Abodath Jom Hakipurim 1, 2.

haften sieben Tage. Am Bedeutsamsten tritt die Verschiedenheit bei der Reinigung hervor, die für den mittelbar Unreinen stets durch Wasser vollzogen wird, wozu bei der Gemeinschaft mit einem menschlichen Leichname noch andere, damit zu vermischende reinigende Stoffe kommen, für den Leidenden selbst aber bald ohne jedes äußerliche Reinigungsmittel, bald durch einfaches, bald durch vermischtes Wasser theils ohne, theils mit Opferbegleitung erfolgt, wobei in letzterem Falle stets wenigstens zwei Opfer, darunter nach ausdrücklicher Bestimmung ein Sühnopfer, dargebracht werden. Der all' diese verschiedenen Bestimmungen leitende Grundgedanke und insbesondere das, den Scharfsinn der Talmudisten und der biblischen Commentatoren vielfach beschäftigende Sündenopfer erscheinen nach unserer Auffassung im klarsten Lichte. Ist nämlich das Princip der Unreinheit die Erweckung geringschätziger Vorstellungen von Gottes Schöpferkraft, so kann der Gesetzgeber in allen bezüglichen Bestimmungen keine andere Absicht verfolgen, als nebst der Fernehaltung vom Träger der Unreinheit in möglichem und erforderlichem Grade zugleich die vorhandene mittelbare oder unmittelbare Unreinheit durch solche Mittel wieder aufzuheben, die gegen jene Erweckung ein entsprechendes Aequivalent bieten. Das Princip der Reinigung ist sonach die Bildung eines Gleichgewichtes gegen den Eindruck des deprimirten Zustandes, sowohl für dessen Träger, wie die mit ihm in Gemeinschaft Getretenen. Die Factoren dieses Gleichgewichts bilden nun zwei Mittel, und zwar a) das — vermischte oder unvermischte — Wasser und b) ein Zeitraum von sieben Tagen, welche der Leidende nach Beendigung des leidenden Zustandes und der in zweiter Linie Verunreinigte unmittelbar nach gepflogener Gemeinschaft mit dem Träger der Unreinheit zu zählen beginnt. Ein einziger Blick auf die Stellung, welche die Schrift diesen Factoren sonst anweist, reicht hin, den wiederherstellenden Einfluß zu begreifen, welchen sie denselben in Hinsicht auf die stattgefundenen Störungen der animalischen Lebenskraft einräumt. Das Wasser ist Urelement der Schöpfung und eo ipso Symbol der göttlichen Schöpferkraft. Die Siebenzahl, die überall heilige, ist gleichfalls Schöpfungszahl, ein Symbol der Weltvollendung, der Vollkommenheit des Schöpfungswerkes. Auch der Grund der Darbringung eines Sündenopfers von Seiten der Wöchnerin und der krankhaft Menstruirenden, des Aussätzigen und mit krankhaftem Samenflusse Behafteten liegt jetzt klar zu Tage. Beim Leidenden selbst wird natürlich vor Allem eine schädliche Einflußnahme des deprimirten Zustandes auf die moralische Gesin-

nung für nicht unwahrscheinlich gehalten*). Der Ausdruck „Entsündigung“ in Bezug auf die Reinigung des mittelst menschlichen Leichnams Verunreinigten (Num. 19, 12. 13) spricht, völlig abgesehen von einem ähnlichen Ausdrucke in Levit. 14, 52., in keinerlei Weise für die Identificirung des Unreinen und Sündenhaften, sondern weist auf das Verbot hin, ein Unreines zu berühren oder — falls die Berührung wie bei Beerdigung von Todten gestattet ist — die Unreinheit an sich haften zu lassen, ein Verbot, das an einem andern Orte im Gegensatze zur talmudischen Ansicht von uns nachgewiesen worden**) und für jeden Unbefangenen in Num. 19, 13 eine neue unwiderlegliche Bestätigung findet. Der Talmud und die ihm folgenden Bibelübersetzungen, das Verbot der leiblichen Verunreinigung in Abrede stellend, müssen gegen den klaren, von der Vulgata und den LXX anerkannten Wortsinn „wer einen Todten berührt ... der hat die Wohnung Gottes verunreinigt“ die Worte את משכן י׳ טמא zum Vordersatze nehmen und auf die Verunreinigung des Tempels beziehen, so wie ferner כי את מקדש ד׳ טמא ibid. V. 20 mit „wenn“ oder „insoweit“ übertragen, während die Bibel sicherlich nichts Anderes sagen will, als daß derjenige, welcher die betreffende Unreinheit an sich haften läßt, die israelitische Gemeinde oder den menschlichen Leib als eine Wohnung Gottes schändet.

Das Bad bei der Aufnahme von Proselyten (Keritoth 9a) erscheint allerdings als eine Art von sühnendem Wasser, als Mittel zur Reinigung von der Sünde; allein das Proselytenbad ist erst eine spätere Zuthat, wahrscheinlich unter persischem Einflusse entstanden (vergl. Creuzer, Symb. I. 210). Der Mosaismus dagegen kennt für die Aufnahme in den Sinaibund nur das Opfer, welches erst nach der Sinaioffenbarung dargebracht wurde (Exod. 24, 5) und dessen Blut gleichfalls gar keinen sühnenden Zweck hatte, indem die eigentliche Volkssühne erst am ach-

---

*) Nachmanides zu Levit. 14, 18 bezieht das Schuldopfer des Aussätzigen auf die, in Gemäßheit der talmudischen Anschauung dem Aussatze vorangehende Sünde; das Sündenopfer aber auf die während des Aussatzes entstehende Sünde der Unzufriedenheit mit der göttlichen Weltregierung: והחטאת על חטאו אשר חטא בימי הנגע אולי בצערו נתן תפלה לאלהים. Das später ausführlich zu besprechende Ganzopfer der Unreinen ist Dankopfer (vergl. Nachmanides Levit. 15, 16).

**) Vergl. meine Materialien „Israelit des 19. Jahrh. VIII. Nr. 6 und 7.“

ten Tage nach der Einweihung der Prieſter ſtattfand (Levit. 9). Die Anordnung Exod. 19, 10. 15 bezieht ſich blos auf geſchlechtlichen Umgang als Factor der Verunreinigung, keineswegs aber auf Sündenhaftigkeit. Im Uebrigen ſcheint auch die rabbiniſch angeordnete טבילת נדה auf der antimoſaiſchen Anſchauung zu beruhen, daß das Waſſer zur Sühne der in der Unreinheit ſich offenbarenden Sündenhaftigkeit dienen und darum auch immer angewendet werden müſſe. Doch ſetzen die Rabbinen den unreinen Zuſtand nicht etwa — wie Bähr — mit dem ſündenhaften Zuſtande der Menſchennatur überhaupt, ſondern mit einer vorausgehenden ſündigen That, mit einer wirklichen Uebertretung in Verbindung. Aus dieſer That entſpringt nach ihrer Anſchauung die zur Unreinheit führende Störung des leiblichen Lebens, und der Ausſätzige wird ſogar beſtimmter Vergehen — des Stolzes, der üblen Nachrede beſchuldigt, ja geradezu רשע genannt (Miſchnah Negaim 12, 5. Schebuoth 8a. Maimon. Tumeath Zoraath 16, 9). Blos das Sündenopfer der Wöchnerin, deren Leiden im Laufe der Natur begründet erſcheint, wird durch ein vom Schmerze abgepreßtes eidliches Gelöbniß, welches hinterher gebrochen wird, motivirt (Niddah 31b und Schebuoth ibid.)*).

Nach unſerer Anſicht kann es nicht mehr auffallen, warum nur die gebährende Mutter und nicht auch das neugeborene Kind als Träger der Unreinheit betrachtet wird. In Letzterem kommt nicht nur kein deprimirter Zuſtand der animaliſchen Lebenskraft zur Erſcheinung, ſondern ſogar ein neuer Zeuge für die ſchöpferiſche Allmacht Gottes, alſo ein Gegenſatz zum Principe der Unreinheit zu Tage. In Folge dieſer Schwächung des unreinen Elementes tritt bei dem Opfercultus der Wöchnerin im Gegenſatze zu dem des Ausſätzigen, des זב und der זבה das Sündenopfer hinter das Ganzopfer, eine Erſcheinung, in welcher ſich unfehlbar das Zurücktreten des Momentes der Sühne ſelbſt kundgiebt, und auf derſelben Anſchauung beruhet ſicherlich auch die kürzere Dauer der Unreinheit bei der Geburt eines männlichen Kindes, als bei der eines weiblichen, indem Letzteres mindeſtens in der, hier vorzüglich in Betracht kommenden orientaliſchen Volksanſchauung dem Erſteren an creatürlicher Vollkommenheit und Dig-

*) Das Nähere über den betreffenden talmudiſchen Grundgedanken, wie über den wahren Sinn der ſcheinbar die ganze Natur des Sündenopfers negirenden gegneriſchen Anſicht, wornach dieſes von der Wöchnerin gar nicht zur Sühne, ſondern blos zum Zwecke der Luſtration gebracht wird, ſ. weiter unten im Kapitel über das Böſe und den Opfercultus.

nität nachſteht und dadurch dem unreinen Elemente einen größern Spielraum überläßt.

Den poſitivſten Beweis für die Richtigkeit der bisherigen Darlegung liefert Deuter. 21, 23: „Sein" (des Hingerichteten) „Leichnam ſoll nicht über Nacht am Holze bleiben, ſondern begraben ſollſt du ihn an demſelben Tage; denn eine Geringſchätzung Gottes iſt der Gehängte und du ſollſt nicht verunreinigen dein Erdreich, das der Ewige, dein Gott, dir zum Beſitzthume gegeben," wozu Raſchi erklärt: זלזולו של מלך הוא שאדם עשוי כדמות דיוקנו וישראל הם בניו.

Es bedarf kaum der Erwähnung, warum das Princip der Unreinheit auf Thiere, die zum Behufe des Fleiſchgenuſſes von Menſchenhand getödtet werden, keine Anwendung findet. Hier herrſcht kein natürliches Hinwelken. Der Menſch ſelber zerſtört ein fremdes animaliſches Leben zur Nährung ſeines eigenen, und indem er von dieſer ihm von Gott verliehenen Gewalt Gebrauch macht, fühlt ſich ſein dankbares Herz weit eher von dem Gedanken, wie wohl und weiſe Gott Alles eingerichtet und für ſeine Geſchöpfe geſorgt, als von entgegengeſetzten Empfindungen durchdrungen. Dagegen erſcheint das Princip der Unreinheit in Bezug auf unreine Thiere (Levit. 11) weiter ausgeſponnen. Jedes Geſchöpf, das entweder vermöge ſeiner widrigen Erſcheinung den Menſchen abſtößt oder deſſen Organiſation gleich von Vorne lückenhaft erſcheint und den Gedanken hervorruft, als ob der Schöpfer ſein Werk gleichſam unvollendet gelaſſen hätte, wird als unrein betrachtet. Das Thier ohne geſpaltene Klauen oder ohne Fähigkeit des Wiederkauens, der ſchuppenloſe Fiſch, der vierfüßige Vogel ohne Springfüße, die ganze Maſſe von ekelerregenden Kriechthieren — dies Alles gehört in die Claſſe derjenigen animaliſchen Erſcheinungen, welche zur קללת אלהים führen können. Man darf ſich nur recht in den Geiſt des Moſaismus hineindenken, in dieſen ebenſo erhabenen als kindlichen Geiſt, der alles am Himmel und auf Erden Erſcheinende, Großes und Kleines, Hohes und Niedriges, Schönes und Häßliches in unmittelbaren Zuſammenhang mit Gott bringt und zugleich gegen den heidniſchen Polytheismus ankämpfen mußte; der ſich ſeine Götter eben nach den wechſelnden Eindrücken der Erſcheinungen auf das menſchliche Gemüth ſchuf, um in Bezug auf das bibliſche Zeitalter die Natürlichkeit von gefahrdrohenden Vorſtellungen zu erkennen, die uns erkünſtelt ſcheinen mögen, und die dagegen aufgeſtellten Palliative für durchaus nothwendig zu erachten. Sonach beſtätigt ſich von Neuem die ſchon früher von uns ausgeſprochene An-

ſicht*), daß das Verbot der unreinen Thiere blos einen Ring in der Kette der moſaiſchen ſogenannten levitiſchen Reinigungsgeſetze bilden, eine Anſicht, wofür ſeitdem auch Geiger und Holdheim ſich ausſprachen (vergl. Geiger's wiſſenſch. Zeitſchr. B. VI. H. II.), Erſterer ibid. Seite 70 den Ausdruck ppw geltend macht und ſomit zum Voraus den Einwand Herzfeld's (Geſchichte d. Volkes Iſ. S. 433) widerlegt.

Bohlen, Geneſis S. 88 will die unreinen Thiere auf bibliſchem Standpunkte als Geſchöpfe Ahriman's betrachtet wiſſen. Eine ſolche Anſicht verdient aber kaum eine Widerlegung. Es iſt ein eigenthümliches und nicht eben unbefangenes kritiſches Verfahren, einzelne Erſcheinungen des Moſaismus aus dem Zuſammenhange zu reißen, um ihnen dann wegen ihrer zufälligen und jedenfalls rein äußerlichen Aehnlichkeit mit denen auf fremden Gebieten einen Geiſt einzuhauchen, den er von Anfang bis zu Ende negirt. Der Moſaismus nimmt, Alles in ſeiner Totalität anſchauend, eine gleiche Anſchauung auch für ſich in Anſpruch, und zu ſeinen hervorragenden Eigenthümlichkeiten gehört ganz beſonders jene ſchöpferiſche und wahrhaft göttliche Kraft, die ſelbſt beim Herübernehmen heidniſcher Sitten dieſe mit einem neuen, heiligen und ihrer urſprünglichen Heimath feindlichen Geiſte zu durchdringen weiß. So die Beſchneidung, der Opfercultus, die Cherubim und noch vieles Andere. Die Form an ſich iſt überall blos Schale. Nur der Geiſt macht lebendig, und er allein giebt den Ausſchlag. Zwei unreine Thiere, der Adler und der Löwe, tragen in der Viſion Jecheskel's den Thron Gottes!

15. (Zu S. 35.) ידע in Levit. 4, 28. 5, 1. 3. 4. 17 bezeichnet nur den niedrigſten Grad des Wiſſens, das Erfahren geſchehener Dinge und kann hier natürlich nicht in Anſchlag gebracht werden. Das Wiſſen als Erkennen Gottes u. ſ. w. wird dem Nepheſch nicht beigelegt. In Spr. Salom. 24, 14 wird der Nepheſch keineswegs als Träger der Weisheit, ſondern blos der heilſame Einfluß der Letzteren auf Erſtern geſchildert.

16. (Zu S. 35.) So Salvador, Geſch. d. moſ. Inſtit. Edit. Hamburg 1836. B. X. f. 183. Salvador erkennt im Nepheſch nichts weiter, als einen Hauch, den Gott dem Menſchen wie dem Thiere in die Naſe geblaſen, und doch zugleich ein das ganze menſchliche Weſen Erfüllendes, all' ſeine Kräfte Umfaſſendes.

*) Materialien für Speiſegeſetze (Iſraelit d. 19. Jahrh. VIII. Jahrg. No. 6 und 7).

Natürlich darf dann „von der Seele der Neueren," das heißt vom einem unsterblichen Geiste gar nicht mehr geredet werden. Wo dem Mosaismus ein in's Universum aufgehender Gott angedichtet wird, da will die Gottähnlichkeit freilich nicht viel bedeuten!

17. (Zu S. 36.) Auch nach dem Jehovisten kann ein solcher Unterschied statuirt werden, obgleich derselbe in Bezug auf den Menschen keine neue Schöpfung, sondern blos eine höhere Entwicklung des animalischen Lebens annimmt; denn jedenfalls erscheint der Mensch, durch den Genuß vom Baume der Erkenntniß zur Gottähnlichkeit sich emporringend, auch auf diesem Standpunkte schon vor jenem Genusse als ein gotterkennendes und mit Willensfreiheit ausgestattetes Wesen, und eben dieser Ueberschuß, das Product der höheren Entfaltung, ist der Geist, das von dem Nephesch verschiedene Moment, wie denn schon nach einer früheren Bemerkung die jehovistischen Worte ויפח באפיו jedenfalls auf ein Verhältniß zwischen Gott und Menschen hinweisen, welches gleich uranfänglich das Verhältniß zwischen Gott und Thier an Innigkeit und Unmittelbarkeit weit überragte (vergl. Wesseli, Commentar zu Levit. 1, 2).

18. (Zu S. 36.) כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא. Diese schwierige Stelle, der die Mendelssohn'sche Uebersetzung, ohnehin Subject und Prädicat vertauschend, an sich falsche Begriffe aufbürdet und welche Nachmanides, offenbar unrichtig, durch בנפשו = בגופו zu erklären sucht, giebt nach Obigem den einfachen Sinn: das Leben alles Fleisches ist sein Blut durch seine — des Blutes (dem Blute innewohnende) — Seele. In gleicher Weise heißt nach Ibn Esra und Bähr (Symb. II. 207) בנפש יכפר ibid. V. 11 „durch die im Blute enthaltene Seele."

19. (Zu S. 37.) Gesenius WB. u. נפש ignorirt den Begriff der Persönlichkeit, faßt daher Nephesch an den betreffenden Stellen als lebendiges Wesen auf und will merkwürdiger Weise dennoch auch den Leichnam unter diese Kategorie versetzt wissen. Ebenso irrig vindicirt derselbe dem Nephesch die Bedeutung: vernünftige Seele, Herz. Das Gemüth als solches kann auch ohne vernünftige Seele gedacht werden, wie die merkwürdige Parallele zwischen ידעתם את נפש הגר und צדיק יודע נפש בהמתו (Exod. 23, 9. Prov. 12, 10) schlagend beweist. Das menschliche Empfindungs- und Begehrungsvermögen besitzt allerdings einen weit höhern Grad von Feinheit und umfaßt auch ungleich höhere Objecte, als das thierische; allein die

Free Tooth Powder Coupon
From May 15th to June 15th

re Feinheit steht mit der edleren leiblichen Organisation im mmenhange und die höhern Objecte werden ihm eben erst von rkennenden Vernunft zugesendet. Das Gelüsten nach Gott B. ein Eigenthum des menschlichen Gemüthes, setzt aber r die keineswegs vom Nephesch selber, sondern lediglich vom te herrührende Erkenntniß Gottes voraus. Herz und üth sind ferner auf biblischem Standpunkte nicht wie bei uns dentisch zu betrachten. Letzteres wird von Ersterem einge- ssen und verhält sich zu diesem wie ein Theil zum Ganzen, Der Wille endlich erscheint als eine höhere, vernünftige Potenz blos in seiner Freiheit, in dem Vermögen, gegen das seelische Gelüsten aufzutreten, und einen solchen Willen hat der Nephesch nirgends. נפש (Ps. 139, 14) heißt offenbar: meine Person, das heißt ich erkenne. Mendelssohn übersetzt in der That „Nephesch" in Levit. 4, 2. 17, 7 u. s. w. mit Person, trägt aber irriger Weise den Begriff der Persönlichkeit ibid. 17, 11 auch auf das Thier über.

Bähr (Symb. II. 209) vindicirt dem Nephesch endlich den Begriff der Selbstheit und nimmt diese aus der Luft gegriffene Bedeutung zur Grundlage für seine Opfertheorie, worin der Nephesch überall als ein selbstisches, Gott gegenüber nach Geltung strebendes Wesen figurirt. Die nähere Beleuchtung dieser Theorie muß der später folgenden Abhandlung über das mosaische Opfer vorbehalten bleiben; doch darf hier schon die Bemerkung nicht übergangen werden, daß im ganzen Umfange der Bibel nicht der geringste Haltpunkt für die Bähr'sche Auffassung des Nephesch zu finden ist. Die Stelle Genes. 9. 5 ואך את דמכם לנפשותיכם אדרש ist keineswegs mit Maimon. Rozeach 2, 3 auf Selbstmord zu beziehen und etwa zu übersetzen: „doch euer Blut werde ich von euch selbst fordern." Gegen diese Erklärung protestirt auch Ibn Esra z. St. ausdrücklich. Vielmehr will die Schrift sagen: doch auch euer Blut werde ich um euerer (darin ruhenden) Seele willen fordern, indem אל נפש überall dieser Deutung entspricht. Ebenso heißt לב יודע מרת נפשו (Prov. 14, 10): „das Herz kennt das Weh seines — das heißt des ihm innewohnenden — Nephesch oder Gemüths," nicht aber: „das Weh seiner selbst," indem die Bibel Herz und Gemüth so wenig identificirt, daß vielmehr der Ausdruck בעל נפש, ein dem sinnlichen Genusse ganz hingegebener Mensch, in welchem das animale Element das geistige, erkennende weit überwiegt und gleichsam verschlingt, überall durch חסר לב, das heißt Verstandloser ersetzt werden könnte.

20. (Zu S. 37.) נרבה im Gegenſatze zur bloßen תאוה bedeutet freier Wille Num. 15, 3. Pſ. 54, 8. Auch רצון bezeichnet in der Schrift nirgends den freien Willen, ſondern Wohlgefallen oder Muthwillen, an Etwas Luſt finden. Zur letzteren Kategorie gehört auch לנפשה, את נפשיכם (Geneſ. 23, 8. Deut. 21, 14.; vergl. Geſenius WB. unter נפש). So erklärt auch Raſchi zu Deut. 33, 16 רצון נחת רוח ופיוס וכן כל רצון שבמקרא. Vergl. Geiger, Lehrb. z. S. d. Miſchnah I. 26).

21. (Zu S. 38.) Auch die griechiſchen Weiſen nennen das Herz den Quell des Lebens, den heimathlichen Herd, auf welchem, verwahrt wie in feſter Burg, das Feuer des Lebens genährt wird, ſchwanken übrigens in dieſer Hinſicht zwiſchen Blut und Herzen. Friſch will gar das deutſche Wort Leben von לב abgeleitet wiſſen (vergl. Schubert, Geſch. d. Seele S. 90). Wenn aber Schubert ibid. ein ſolches Schwanken auch in der Bibel findet, ſo beruht dies auf einem Irrthume, den wir vollkommen beſeitigt zu haben glauben. Der Schrift gilt das Herzblut als Wohnſitz der Seele, deren Lebenselement eben das Blut iſt, das Herz ſchlechthin aber als Wohnſitz des Geiſtes, der keiner Blutnahrung bedarf. Ueber die bezügliche Anſicht der alten Aegypter giebt folgende von Bähr, Symb. II. 237 angeführte Stelle (Horazallo 1, 7) vollkommenen Aufſchluß: *ἔτι γε μὴν καὶ ἀντὶ ψυχῆς ὁ ἱέραξ τάσσεται, ἐκ τῆς τοῦ ὀνόματος ἑρμηνείας. Καλεῖται γὰρ παρ' Αἰγυπτίοις ὁ ἱέραξ Βαῖηθ. τοῦτο δὲ τὸ ὄνομα διαιρεθὲν ψυχὴν σημαίνει καὶ καρδίαν. ἔτι γὰρ τὸ μὲν Βαὶ ψυχὴ, τὸ δὲ Ηθ καρδία, ἡ δὲ καρδία κατ' Αἰγυπτίους ψυχῆς περίβολος. ὥστε σημαίνειν τὴν σύνθεσιν τοῦ ὀνόματος ψυχὴν ἐγκαρδίαν. ἀφ' οὗ καὶ ὁ ἱέραξ, διὰ τὸ καὶ πρὸς τὴν ψυχὴν συμπαθεῖν, ὕδωρ οὐ πίνει τὸ καθόλου, ἀλλ' αἷμα, ᾧ καὶ ἡ ψυχὴ τρέφεται.* Auch da gilt alſo das Herz als Wohnſitz der Seele und zugleich das Blut als Nährer derſelben, wobei an ein Schwanken um ſo weniger gedacht werden kann, als der hohe Rang, den der vom Blute ſich nährende Habicht in der ägyptiſchen Hieroglyphik einnimmt, in Verbindung mit ſeinem Namen beide Vorſtellungen in den innigſten gegenſeitigen Beziehungen darſtellt.

Ueber das Verhältniß des Kopfes zu den Seelenkräften und insbeſondere zur erkennenden Thätigkeit herrſchen im griechiſchen Alterthume verſchiedenerlei Meinungen. Nach Ariſtoteles iſt das Gehirn blos ein Abkühlungsorgan für das Feuer des Herzens und ohne alle unmittelbare Betheiligung am Geſchäfte des Erkennens und Empfindens. Nach Plato und der pythagoräiſchen

Schule dagegen werden die höheren Seelenfunctionen durch das Gehirn vollzogen, das zum Herzen, dem Sitze der Seelenkräfte, in der innigsten Wechselbeziehung stünde und die von diesem Sitze oder Lebensquell ausgehenden Lebensstrahlen als ein reflectirender Sammelpunkt in sich aufnähme (vergl. Schubert ibid. S. 187). Der Mosaismus vindicirt dem Gehirne durchaus keine höhere Seelenthätigkeit, ihm ist das Herz zugleich Quell und Sammelpunkt aller höheren wie niederen Seelenkräfte, und wenn Schubert ibid. 186 aus der segnenden und weihenden Handauflegung, wie aus der sprachlichen Substituirung des Hauptes für den ganzen Menschen den Schluß zieht, daß auch die Bibel den Ausgangspunkt aller erkennenden Thätigkeit im Gehirne fände, so hat er vergessen, daß nicht nur Menschen, wie z. B. den Priestern, sondern auch dem Opferthiere zum Behufe der Weihe die Hand auf das Haupt gelegt wurde (Levit. 1, 4 u. a. O.). Der Kopf ist für die äußere Erscheinung das, was das Herz für die innere Seelenthätigkeit, und lediglich in dieser Hinsicht wird ihm auf biblischem Standpunkte eine hervorragende Stellung zuerkannt. Die Gesichtszüge bilden nicht nur das Hauptunterscheidungsmerkmal der Person, sondern zugleich auch den Spiegel des innern Menschen. Der Kopf bringt sonach die äußerliche und innere Individualität zur Erscheinung; er besitzt ferner diejenigen Organe, welche für Menschen und Thiere den Verkehr mit Menschen bedingen und wird daher naturgemäß als König der Glieder, als Stellvertreter der Person, des gesammten menschlichen und thierischen Organismus betrachtet. Aus demselben Grunde erscheint auch פנים als Person, ferner als Pron. und endlich als Spiegel der Weisheit, des Zornes u. s. w. (Genes. 32, 21. Exod. 33, 14. Pred. 8, 1. Prov. 7, 13).

22. (Zu S. 38.) In diesem Gedanken liegt unstreitig auch die Wurzel der spätern jüdischen Vorstellung, wonach man sich Palästina als den Mittelpunkt der Erde und ebenso Jerusalem als den Mittelpunkt Palästina's dachte (vergl. De Wette, Archäologie §. 273).

23. (Zu S. 38.) Alle Irrthümer, welche Salvador u. A. in der Beurtheilung des Mosaismus begingen, beruhen auf einer Verwechslung dieser zwei durchaus verschiedenen Begriffe. Man nahm die mosaische Totalität für eine Identificirung verschiedener Momente, und so mußten Gott und Welt, Geist und Leib ganz und gar in einander aufgehen! Derselbe Mißgriff wird auch vielfach bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem mosaischen

Symbol und dem ihm innewohnenden religiösen Gedanken begangen, indem man sich einbildet, der symbolische Gedanke sei für das biblische Alterthum ohne alle selbstständige Existenz gewesen, sondern ganz in seinen Träger aufgegangen oder richtiger — in ihm untergegangen.

24. (Zu S. 39.) Das leibliche Element kann hier nicht in Betracht kommen. Der Leib ist ein bloßes Werkzeug, welches die inneren herrschenden Mächte und deren normales oder gestörtes Verhältniß durch seinen Zustand, wie sein Thun und Lassen zur äußern Erscheinung bringt.

25. (Zu S. 39.) Aus dem Ganzen läßt sich die hohe Würde, welche die mosaische Lehre dem menschlichen Nephesch einräumt, sehr leicht erkennen. Das ihm ureigene Gebiet steht zwar tief unter dem des Geistes; allein er wird durch die Verbindung mit dem Letztern ebenso in das höhere geistige Gebiet hineingezogen, wie umgekehrt der Geist durch die Verbindung mit dem Nephesch, der — wie auch Bähr (Symb. II. 208) richtig bemerkt — das Band zwischen Geist und Leib bildet — in die niedrige leibliche Sphäre gezogen wird. Die höheren Objecte der geistigen Erkenntniß werden im Nephesch, im Gemüthe, Objecte der Empfindung, z. B. der Liebe, die nur bei Gott, nicht aber bei Menschen ohne Affect gedacht werden kann. Der Geist ist gleichsam das männliche Princip, der befruchtende Lichtstrahl, der Nephesch das weibliche Princip, der mütterliche Boden, der den Strahl aufnimmt und zur Frucht vollendet. Da nun der innige Einklang zwischen Geist und Nephesch, die Ganzheit des Herzens, die Lebensheiligung unerläßlich bedingt und zugleich als der ächte Gottesklang, als die unverfälschte Gottesstimme im Menschen gilt, so erscheint — hier nur vorläufig bemerkt — vor Allem die Gabe der Prophezeihung von diesem Einklange abhängig, wonach die in den prophetischen Kreis fallenden אורים ותמים (1. Sam. 28, 6), welche der Hohepriester nach Exod. 28, 29. 30 zur Entscheidung wichtiger Angelegenheiten auf dem Herzen trug, als Sinnbild der Einheit zwischen Geist und Seele, zwischen Licht und Vollendung aufzufassen sind.

Schließlich ist noch Folgendes zu bemerken. Der gewöhnliche biblische Name für Geist ist, wie bereits hervorgehoben worden, רוח אלהים oder רוח (vergl. Exod. 35, 21. 31. Pred. 3, 21. Jes. 11, 2). Doch scheint in den nichtmosaischen biblischen Schriften auch נשמה in dieser Bedeutung aufgefaßt zu werden. So

Jehoſuah 11, 1. 14 und Jeſ. 42, 5., wo עם (Menſchenvolk) und להולכים בה (alles Lebende, auch die Thiere) und ſomit נשמה und רוח als Gegenſätze erſcheinen. In der rabbiniſchen Sprache dagegen wird die animaliſche und mit dem Leibe verſchwindende Lebenskraft נשמה, der unſterbliche Geiſt dagegen נפש genannt, wie aus der oben erwähnten שריפת נשמה und Maimonidiſchen Bezeichnung der beiden Potenzen (Jeſode Hathora 4, 9) hervorgeht. Wenn ſonach der Talmud Sabbath 151 b in der Stelle Prediger 12, 2 השמש והאור auf פרחת והחומם, dagegen והירח auf נשמה bezieht, ſo ſcheint in demſelben die moſaiſche Vorſtellung nachzuklingen, wonach die animaliſche Lebenskraft wie der Mond, als das weibliche Princip erſcheint, eine Vorſtellung, die, bereits angedeutet, in dem ſpäter zu beſperchenden Opfercultus ſehr klar hervortritt. Die Berufung Raſchi's ibid. auf Prov. 20, 27 reicht darum nicht aus, weil in dieſem Falle die Vergleichung der נשמה mit שמש oder אור näher gelegen wäre.

26. (Zu S. 41.) Dieſer Gegenſatz wird auch von der griechiſchen Philoſophie und von der Kabbalah in der Aufſtellung der Begriffe אור החוור und אור הישר adoptirt, von Plato offenbar beſonders für den menſchlichen Geiſt, dem er die Kreisbewegung zuſchreibt, in Anſpruch genommen und ſcheint endlich auch der androgyniſchen Natur der vorder- und mittelaſiatiſchen Gottheiten zu Grunde zu liegen (vergl. Creuzer, S. I. 43, II. 16 und Schubert, Geſch. d. S. S. 5. 6.)

27. (Zu S. 42.) Dieſe Scheidung iſt von der größten Wichtigkeit für das Verſtändniß der heidniſchen Ethik, ſo wie ihres Verhältniſſes zum Moſaismus, und Bähr, Symb. II. 264 konnte nur in Folge des Zuſammenwerfens zweier durchaus verſchiedener, ja entgegengeſetzter Begriffe über die heidniſche Sühne in Bauſch und Bogen das Urtheil fällen, daß die durch die Sühne aufzuhebende Trennung nur im Gegenſatze zwiſchen Endlichem und Unendlichem, zwiſchen dem Einzelnen und Allgemeinen beſtehen könnte, indem die Schuld und das Böſe in der Welt das Endliche an ihr ſei, und dieſe Schuld durch Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen gehoben, geſühnt werde, und daß die Sühne als Aufhebung des endlichen Einzellebens gegenüber dem unendlichen, göttlichen Leben, als eine Ausgleichung getrennter und entgegengeſetzter (Natur- und Welt-) Kräfte zur vollkommenen Harmonie erſcheine. Nicht das Endliche, ſondern entweder das Fürſichbeſtehen des Endlichen oder die Selbſtüberhebung des Individuums, ſein ſtörendes Hinausgreifen in das Allgemeine,

iſt das Böſe. Geſetzt, aber nicht zugegeben: es ginge dem Heidenthume wirklich der Begriff des Göttlichen durchweg in den des Allgemeinen auf, ſo würde gleichwohl im erſten Falle die am Individuum haftende Sünde deſſen Endlichkeit erſt erzeugen und vollends im letzten Falle ſogar ein ſündenfreies und unendliches Individuum ſich denken laſſen, das die Zendlehre für die Periode der wiederauferſtandenen Welt, über welche der Tod keinerlei Gewalt mehr üben kann, in der That poſtulirt; ſo würde ferner auch dann bei der gänzlichen Verſchiedenheit des Sündenbegriffes, die zwiſchen den beiden genannten Grundanſchauungen herrſcht, der der Sühne nicht überall als eine Aufhebung des Einzellebens an und für ſich ſelbſt im Gegenſatze zum unendlichen, allgemeinen Gottesleben erſcheinen, ſondern vielmehr nach der Zendlehre auf die Aufhebung der ſtörenden Ueber- und Eingriffe des Individuums in das allgemeine göttliche Leben ſich beſchränken müſſen. Allein wir können Bähr nicht einmal die Prämiſſe zugeben, daß dem Heidenthume durchaus das allgemeine Leben, das heißt die Welt mit dem göttlichen Leben ganz und gar zuſammenfällt und überall kein weiterer Gegenſatz bekannt ſei, als der zwiſchen Einzel- und Allleben. Ein ſolches Zuſammenfallen kann vielmehr blos innerhalb der rein naturaliſtiſchen Richtung ſtattfinden, welcher in der That das göttliche Leben in das der geſammten Natürlichkeit völlig aufgeht. Das Heidenthum hat aber auch noch eine andere, idealiſtiſche Richtung, die einen vorweltlichen Gott anerkennt, welcher die Welt durch einen Act der Selbſtentäußerung aus ſich hervortrieb, eine Richtung, deren Vorhandenſein Creuzer über allen Zweifel erhob, faſt alle alten Religionen mit gleicher Entſchiedenheit wie die griechiſche Philoſophie bezeugen und auf dem Gebiete des ägyptiſch-prieſterlichen Gottesdienſtes nach Creuzer (S. II. 20) geradezu im Hinaufſteigen zum Höhern und Allgemeinen, zum reinen Gotte über der Welt hervortritt. Hier iſt ſicherlich noch ein anderer und weit ſchärferer Gegenſatz, als der zwiſchen dem Individuum und der Welt, die im Grunde doch nur einen Complex von Individuen bildet, der Gegenſatz nämlich zwiſchen Gott und Welt oder richtiger: zwiſchen dem abſoluten, in ſich ſelbſt zurückgezogenen und dem exiſtentgewordenen Gottesleben. Da ſteht das allgemeine emanirte Sein als ein von Gott abgefallenes dem reinen Urſein gegenüber, und die höchſte und letzte ſittliche Aufgabe iſt keineswegs, wie Bähr meint, „die abſolute Einigkeit aller Einzelheiten des Makrokosmos im Mikrokosmos darzuſtellen und zu reflectiren," ſondern den Mikrokosmos, welcher mit dem Makrokosmos Gott gegenüber ſteht, der

Selbstheit zu berauben und bis zum Verluste des Selbstbewußtseins in die Abgründe des Absoluten zu versenken. Die indische Religionslehre hat diesen Idealismus unstreitig am Schärfsten ausgebildet und betrachtet daher die Individualität nicht in ihrem Gegensatze zum Allgemeinen, sondern das Allgemeine selber als eine Gesammt-Individualität in ihrem Gegensatze zur reinen und noch unbefleckten Gottheit als das Selbstische und Böse, wonach die Sühne unstreitig nur auf Verschmelzung des existenten Seins mit dem reinen Sein, nicht aber auf Verschmelzung des Einzelnen mit dem Ganzen abzwecken kann. Anders verhält es sich mit dem Parsismus, in welchem der Idealismus weniger scharf und jedenfalls in einer ganz andern Weise zum Vorscheine kommt. Bei ihm geht der Gegensatz zwischen dem absoluten und dem emanirten Sein in den Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß auf, ist die Welt halb Licht und halb Finsterniß, der Abfall von Gott keineswegs schon mit dem Schöpfungsact gesetzt, sondern ein Ergebniß der freien Wahl, und nach der Ansicht der Magier die Finsterniß sogar blos zur Verherrlichung des Lichts zugelassen, wonach die Sühne allerdings auf Wiederherstellung der Harmonie zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen ausgeht — nur freilich nicht im Sinne der Hinopferung des Ersteren an das Letztere, sondern in dem der weisen Selbstbezähmung des individuellen Lebens. Die ägyptische Lehre endlich, welche den persischen Begriff des Bösen vollkommen adoptirt, kehrt den reinsten Materialismus hervor und bildet in dieser Hinsicht den stärksten Contrast zu dem indischen Systeme, obgleich wieder in andern Beziehungen, wie z. B. hinsichtlich der Verehrung gewisser Thiere, der Seelenwanderung u. s. w. die auffallendste Uebereinstimmung zwischen beiden herrscht. Während nämlich der ins Fleisch getretene Brahma als Object der göttlichen Selbstentäußerung sündenhaft und unrein wird, ferner all' seine Nachkommen — die Menschen — besonders dem Leibe nach verunreinigt, daher vorzüglich die Abtödtung des Fleisches befohlen ist und vollends der todte Menschenleib in höchstmöglichem Grade alles mit ihm in Berührung Kommende verunreinigt, erscheint dagegen der fleischgewordene Osiris als Sprößling der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit, als Heiland seines Volkes, der für dasselbe sogar den Tod duldet, ferner selbst der todte Menschenleib noch als Gotteswerk, als heiliger Mikrokosmos, mit dessen Einbalsamirung der Priester sich beschäftigt, und an welchen die Seele fortwährend gebunden bleibt. Freilich sieht auch der Aegypter geringschätzend auf das zeitliche Leben, als auf eine bloße Herberge im Gegensatze zum Grabe, der ewigen Wohnung,

und erblickt ferner im Tode den Anfang des wahren Lebens*); allein dieſe, von Creuzer ſo hoch angeſchlagene Aehnlichkeit mit indiſchen Vorſtellungen iſt doch nur eine blos äußerliche und beruht auf ganz verſchiedenen, ja entgegengeſetzten Grundanſchauungen. Die Bevorzugung des ewigen Lebens gründet ſich hier eben auf die ewige Dauer und die Erlöſung von allen zeitlichen Uebeln, die von Jenem der Individualität gewährt werden, bei den Brahminen aber auf die Abwerfung der unreinen leiblichen Hülle, überhaupt der ſündigen Selbſtheit und auf den beſeligenden Aufgang in das abſolute Leben der Gottheit. Und doch zeigt eine oben angeführte Stelle aus der ägyptiſchen Religionslehre wieder eine entſchieden idealiſtiſche Ausprägung! Das Heidenthum ſchwankt eben überall, bald den einen, bald den andern in den Vordergrund drängend, zwiſchen Idealismus und Naturalismus, was indeß um ſo weniger auffallen kann, als beide ihren unverſiegbaren Nahrungsquell im menſchlichen Weſen ſelbſt haben und vor der Erſcheinung der Gotteslehre die innere Verſöhnung des Zwieſpaltes vergeblich verſucht wurde. Uebrigens ſcheint der Naturalismus das Product der urſprünglichen Volksanſchauung, der Idealismus dagegen das Ergebniß der höhern Reflexion und der wiſſenſchaftlichen Fortbildung des Religionsſyſtems, kurz ein prieſterliches Myſterium, das ſeine Conſequenzen durch prieſterlichen Einfluß in der Volksreligion ſehr wohl geltend machen konnte, ohne darum ſelbſt in dieſelbe einzudringen. Jenes ſchwebende, unbeſtimmte, unerfaßbare und ideale Weſen, das, Sein und Nichtſein zugleich, überall und nirgends zu finden iſt, kann nur die philoſophiſche Abſtraction erzeugt haben, die das concrete pantheiſtiſche Welt-Ei ſtets in eine luftige ätheriſche Null verwandelt. Dieſer innere, alle heidniſchen Religionen durchdringende Zwieſpalt dürfte allein eine genügende Löſung des Widerſpruchs geben, der in der heidniſchen Opferung eines bald die Naturgottheit repräſentirenden, bald ihr widerſtrebenden Thieres liegt, und deſſen Beſeitigung von Bähr, S. I. 266 in allzuerkünſtelter Weiſe verſucht wird. In der urſprünglich naturaliſtiſchen Anſchauung nämlich, wo der Gedanke der Unreinheit der Natur als einer vom abſoluten Gottesſein abgefallenen keinen Raum fand, und das Böſe in der, die kosmiſche Harmonie ſtörenden Selbſtüberhebung des Individuums beſtand, mußte im Sühnact die Ehrfurcht vor der Natur und ihres thieriſchen Repräſentanten hervortreten und gerade ein, jener widerſtrebendes thieriſches Leben zur Sühne der beleidigten Gottheit dargebracht werden. Auf idealiſti-

*) Vergl. Creuzer, Symb. II. 52. 138. 140. 142. 147. 150.

schem Gebiete hingegen wird die Natur mehr oder weniger von Gott getrennt und daher unrein gedacht, die Selbstheit, die für sich bestehende Individualität überhaupt zum Principe des Bösen, die absolute Gottheit der Gegenstand der Sühne und ihr nothwendiger Weise der thierische Vertreter des ungöttlichen Naturlebens geopfert. Das heidnische Opfer, welches nicht den Menschen, sondern Gott sühnen soll, wechselt sonach keineswegs zwischen einem Gott entsprechenden und Gott widersprechenden Leben (wie Bähr meint), sondern besteht überall, dem Grundbegriffe der Sühne angemessen, in einem der Gottheit feindlichen Leben. Das Verhältniß zwischen dem Zusühnenden und dem Sühnmittel bleibt immer dasselbe. Nur wechselt die zu sühnende Gottheit und mit ihr auch das Opferthier.

Was für diese Ansicht besonders zu sprechen scheint, das sind folgende Fragen: 1) wie verträgt sich in ein und demselben Cultus der Phallusdienst mit der Entmannung der Priester? Wie kann ein und derselbe religiöse Grundgedanke — man mag ihn in diesem Falle eine Hingabe der Zeugungskraft an die zeugende Gottheit oder eine Nachbildung der geschlechtlich gedachten Wirksamkeit Gottes nennen — zwei einander entgegengesetzte Erscheinungen hervorrufen? 2) Wie läßt sich das ägyptische Apisopfer einerseits mit dem offenbar den ägyptischen Cultus nachahmenden Stierdienst der Israeliten in der Wüste, wobei nicht der Apis, sondern dem Apis geopfert wurde, und andererseits mit dem Zeugnisse der Schrift Exod. 8, 22., wonach die Aegypter die Opferung heiliger Thiere nicht zuließen, in Einklang bringen? Solche Widersprüche beurkunden eine, das religiöse Leben in seinen innersten Tiefen erschütternde Umwälzung, wofür die Religionsgeschichte der Menschheit allenthalben Analogien darbietet.

28. (Zu S. 43.) Charakteristisch ist die Parallele zwischen Genes. 3, 17 und ibid. 4, 7. Dort vom Weibe: ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך, hier von der Sünde ואתה תשוקתו ואליך תמשל בו. In beiden Fällen erscheint der Träger der Lust als solcher dem Objecte der Lust unterthan, so daß das Regiertwerden als natürliche Folge des Gelüstens auftritt. Das Weib gelüstet nach dem Manne und wird dadurch der schwächere Theil und von diesem beherrscht. Derselbe Gedanke kehrt bei der Sünde wieder. Um die Berufung des Menschen zur Beherrschung der Sünde in aller Schärfe hervorzuheben, wird nicht, wie gewöhnlich, der Mensch als gelüstend nach der Sünde, sondern umgekehrt diese als gelüstend nach Jenem dargestellt. So weiß die Bibel bei der einfachsten und kindlichsten Ausdrucks-

weise in die feinsten Schattirungen eine Welt von Gedanken zu legen und ihre unerreichten Höhen und Tiefen mit den unscheinbarsten Zügen zu malen. Trotzdem aber mußte sich derselbe Jehovist, der hier die Gewalt des Menschen über die Sünde *nach* der großen Katastrophe in Eden in so sprechendem Bilde darstellt, den *Sündenfall* aufbürden lassen!

29. (Zu S. 44). Der Trieb nach dem Bösen, obgleich an sich nicht böse, kann doch, zumal nach dem Elohisten, dem *aus* Gott kommenden Geiste schlechterdings nicht zukommen. Gleichwohl aber wird der sündliche *Vorgang*, der dem animalischen Nepheſch *entspringt*, erst durch dessen Verbindung mit dem *freiwollenden* Geiste *zur Sünde*. Jenem, dem Nepheſch, wohnt zugleich ein Trieb nach dem Guten und nach dem Bösen inne, und es ist Sache des *beschließenden* Geistes, dem einen oder andern dieser Triebe das zur innern oder äußern That sich gestaltende Uebergewicht zu verleihen. Immer aber kann der Geist an der Sünde nur *negativ*, das heißt durch eine *Unterlassung* Theil nehmen, indem er gegen den Kampf der beiden einander widerstrebenden Triebe sich indifferent verhält und eben dadurch dem Triebe nach dem Bösen den Sieg überläßt, niemals aber das Böse in vorsätzlicher Weise *positiv* wollen. Diese Fähigkeit, die Sünde zuzulassen, kommt ihm erst vermöge seiner Verbindung mit der animalischen Seele zu und bildet eben das Wesen seiner die menschliche Lebensheiligung bedingenden *moralischen* Willensfreiheit. Der Geist ohne Verbindung mit dem Nepheſch besitzt wohl Willensfreiheit, aber keine *moralische* Freiheit; denn er kann in solcher Losgetrenntheit das Böse nicht wollen. Ein gefallener Engel, ein Satan im gewöhnlichen Sinne des Wortes ist sonach eine Unmöglichkeit, ein begriffloses Ding, und schon Maimonides in seinen *Schmonah Perakim* Kap. 8 bemerkt in Bezug auf die moralische Willensfreiheit des Menschen: כן שאין בהמה מין אחר שישתתף עמו בזה הענין אשר נמצא בו פי' הבחירה*) כי המלאכים מוכרחים לעשות טוב והבהמה לא ידעה מאומה לבחור טוב או רע.

Auch das rabbinische Judenthum, obgleich einerseits von der Lehre der Erbsünde inficirt, hält andererseits wieder den *Kampf* für das Wesentlichste der Tugendübung und tadelt sogar merkwürdiger Weise diejenigen, welche sich rühmen, gar keine Neigung zum Uebertreten der göttlichen Gebote zu verspüren. Jedoch will Maimonides in Schmonah Perakim Kap. 6 — charakteristisch ge-

*) Worte des Commentars Chesed Abraham.

nug — dies nur vom Ceremonialgesetze gelten lassen, wozu in geradem Widerspruche mit der angezogenen Baraitha (Joma 67 b) nach seiner mit Ibn Esra übereinstimmenden Meinung auch Blutschande gehören soll, nicht aber vom Sittengesetze.

Was endlich das gegenseitige Verhältniß der beiden Triebe betrifft, so muß der Trieb nach dem Bösen als überwiegende Kraft gedacht werden, indem widrigenfalls bei dem blos indifferenten Verhalten des Geistes gegen die böse That die Existenz einer Begehungssünde unmöglich sein würde. Die gute That kann sonach lediglich durch positive Theilnahme des Geistes erzeugt werden.

30. (Zu S. 47.) Das Verlangen nach dem Verbotenen hat dann die Grenzlinie des Erlaubten überschritten, wenn es ihm gelungen, den freien Willen sich gegenüber zu entwaffnen, und wenigstens keine moralische Macht mehr den wirklichen Vollzug des Bösen verhindert. Wo der innere Kampf aufhört, nimmt die innere (gute oder böse) That, die Herrschaft des einen oder des anderen Triebes über die Gesinnung ihren Anfang. So lange dagegen das Stadium des Kampfes noch nicht überschritten ist und das Zünglein in der Wage noch schwankt, giebt's weder Tugend, noch Sünde; denn nur der Ausgang des Kampfes, nicht aber der Kampf selber ist vom freien Willen abhängig. Das Verbot: du sollst nicht gelüsten heißt: du sollst das Verlangen nach dem Verbotenen nicht zum Herrscher über deine Gesinnung erheben.

Nicht zu übersehen ist ferner, daß die Schrift ihre Vorstellung vom Triebe nach dem Bösen als einer an sich sündenlosen Macht, dazu bestimmt, nach ihrer Ueberwundenheit selber in den Dienst des Heiligthums zu treten, schon in der bereits hervorgehobenen Auffassung der Urfinsterniß als einer bloßen Negation, ja als verhüllten Lichtes abspiegeln läßt. Das talmudische Judenthum spricht die Unumschränktheit der moralischen Willensfreiheit am Schärfsten in dem Satze aus מיראת חוץ שמים הכל בידי שמים (Berachoth 33 b und Maim. Theschubah 5). Unter den spätern Verfechtern dieser Unbeschränktheit ragen besonders Maimonides und R. Levi b. Gerschom hervor. Ersterer faßt sogar, von der gewöhnlichen Exegese abweichend, die biblischen Worte מפי עליון לא תצא הרעות והטוב in Bezug auf moralische Uebel auf (ibid. 5, 2.)

31. (Zu S. 47.) Der weitere Begriff der Naturordnung ist hier von dem engern des Naturgesetzes wohl zu un-

terſcheiden. Was aus dem Weſen der Dinge nothwendig und unabänderlich folgt, daher bei allen gleichartigen Weſen ein und dasſelbe und ſchon durch die Vernunft erkennbar erſcheint, iſt Naturgeſetz. Naturordnung hingegen heißt die beſondere Laufbahn und Beſtimmung, kurz das Schickſal eines Dinges, welches ſelbſt bei gleichartigen Weſen verſchieden und zum Voraus nur dem Allwiſſenden bekannt ſein kann. Die Sterblichkeit eines Menſchen überhaupt z. B. iſt ein Naturgeſetz. Der Zeitpunkt des Sterbens — Naturordnung. Der Menſch kann überall nur als Störer der Naturordnung, niemals aber als Störer des Naturgeſetzes gedacht werden. Nehmen wir auf einen Augenblick mit dem talmudiſchen Judenthum an, der Menſch könnte ſtörend in den Gang der Dinge auch außerhalb der eigenen Lebensſphäre eingreifen, ſo würde dies ſeinerſeits doch immer nur die Möglichkeit einſchließen, mit irgend einem Mordinſtrumente einen andern Menſchen mit oder ohne Abſicht zu tödten; denn in dieſem Falle wird kein Naturgeſetz aufgehoben. Vielmehr gehört die Fähigkeit des menſchlichen Leibes, durch ein Mordinſtrument getödtet zu werden, wie die Fähigkeit der menſchlichen Hand, mit oder ohne Abſicht ein ſterbliches Weſen zu tödten, in den Kreis der Naturgeſetzlichkeit. Nur die Naturordnung kann durch den Mörder als geſtört vorgeſtellt werden, inwiefern angenommen wird, daß ohne die Frevelthat der Getödtete das Ziel ſeines Lebens noch nicht gefunden haben würde. Nie und nimmermehr vermag aber der Menſch bei aller Macht der moraliſchen Willensfreiheit, Jemanden mit dem bloßen Blicke oder — auch mit allen erdenklichen Mordinſtrumenten — den unſterblichen Geiſt zu tödten, da ein ſolches Vermögen mit der Unaufhebbarkeit des Naturgeſetzes im Widerſpruche ſteht.

32. (Zu S. 47.) Die Deutung des Maimonides im Miſchnahcommentar, wonach die Miſchnah blos von der Zerſtörung der menſchlichen Seele reden ſoll, iſt offenbar erkünſtelt und unrichtig, indem die Zerſtörung der ganzen Schöpfung klar hervorgehoben wird. Ein tieferes Eingehen auf den Sinn dieſer merkwürdigen Miſchnah bleibt dem zweiten Theile dieſer Schrift vorbehalten.

33. (Zu S. 48.) Lückenhaft machen bedeutet חסא überall, wo dasjenige, woran man ſich verſündigt, in Accuſativform vorkommt, und wird daher auch von lebloſen Dingen gebraucht (vergl. Levit. 14, 49., das Fehlerhafte wieder gut machen. Habak. 2, 10. Prov. 8, 36. 20, 2). Zu letzter Stelle erklärt

Rabbi Levi b. Gerchom: חוטא נפשו ומפסידה ויהי סופו לאין והנה המתעבר עמו הוא בעל התאוה כי הכח המתעורר ההוא יריב עם הכח המתעורר השכלי ויובילהו זה אל הכליון ואל ההפסד.

34. (Zu S. 48.) Zu diesen Folgen gehört auch die gerichtliche Todesstrafe und eben hierauf beruht die Berechtigung, dieselbe zu verhängen, eine Berechtigung, die der Gesellschaft aus der Pflicht der Nothwehr erwächst und ebensowenig als dem angegriffenen Individuum die Befugniß, sein Leben selbst auf Kosten der Existenz des Angreifenden zu vertheidigen, abgesprochen werden kann. Ueberhaupt wird hier nicht etwa eine Störung der Naturordnung als solcher, sondern im Gegentheile nach dem biblischen Grundsatze, daß mit der Todesstrafe das Böse aus Israels Mitte hinweggeräumt werden solle, die Entfernung eines die Naturordnung störenden Elementes bewerkstelligt. Die Berechtigung, Sünden gegen Gott mit Todesstrafe zu belegen, läßt sich allerdings, wie schon Mendelssohn in seinem Jerusalem aus einem andern Gesichtspunkte bemerkt, nur vom theokratischen Standpunkte aus rechtfertigen, worauf das Gesetz überhaupt als die Grundlage der zur Erhaltung der Naturordnung erforderlichen Gesellschaft angesehen und die Sünde gegen Gott zugleich als Sünde gegen die Gesellschaft betrachtet wird.

35. (Zu S. 49.) Ob der Mensch auch in Bezug auf Pflanzen und Thiere, worüber ihm nach dem Ausspruche der Genesis die Herrschaft von Gott verliehen worden, die Naturordnung nicht zu stören vermag, wird an einem andern Orte besprochen werden.

36. (Zu S. 53.) Die Absicht, dem Naturlaufe entgegenzuwirken, welche auf biblischem Standpunkte das Hauptmoment der äußerlichen sündigen That bildet, kann nur dann als Sünde betrachtet werden, wenn sie nach Naturzerstörung tendirt, nicht aber im umgekehrten Falle, wo sie schädliche, zerstörende Einflüsse abhalten will. Hier fühlt sich der Mensch durch die innere Stimme Gottes, welche theils durch den Trieb der Selbsterhaltung, theils durch die edle Empfindung der Liebe laut genug zu ihm redet, vielmehr ermuntert und verpflichtet, der Zerstörung Einhalt zu thun und seinen Eingriff als Glied in der Kette der göttlichen Naturordnung zu betrachten. Innerhalb der mosaischen Anschauung tritt dieser Gedanke um so klarer hervor, als derselbe selbst die That, welche aus der Absicht auf Zerstörung folgt, in Betreff der fremden Lebenssphäre überall als eine von

Gott angeordnete Fügung gilt und auch die dem Sünder verliehene Macht der äußern Zerstörung in Betreff seiner eignen Person lediglich als eine Befugniß zur Selbstbestrafung erscheint, und so kann denn die Berechtigung, ja die Verpflichtung zur Anwendung von Heilmitteln gegen fremde oder eigene Krankheiten nicht in Zweifel gezogen werden. Der Rabbinismus dagegen, welcher der menschlichen Willkür eine so ungeheure Macht im Gegensatze zu der von Gott festgestellten Ordnung einräumt und deren Eingriffe von Gott blos *geduldet* werden läßt, mußte natürlich auch über die Zulässigkeit der Heilung von Krankheiten durch Anwendung von Heilmitteln allerlei Scrupel hegen, so daß die desfallsige Erlaubniß erst von einer ausdrücklichen biblischen Bestimmung abgeleitet wird: ורפא ירפא מכאן שניתן רשות לרופא לרפות (Berachoth 60a). In Tur Joreh Deah 390 wird in dieser Hinsicht besonders hervorgehoben: שלא יאמר הקב"ה מוחץ ואני ארפא. Ja Ibn Esra zu Exod. 21, 19 will die Ausübung der ärztlichen Kunst blos auf *äußere* Verletzungen eingeschränkt wissen und Nachmanides zu Levit. 26, 11 erklärt trotz der erwähnten biblischen Vorschrift die Uebung der Heilkunst geradezu als eine Auflehnung gegen den göttlichen Willen — in folgenden Worten: והכלל כי בהיות ישראל שלמים .. לא יתנהג ענינם בטבע כלל ... כי יברך השם לחמם ומימם ויסיר מחלה מקרבם עד שלא יצטרכו לרופא ... וכן היו הצדיקים עושים בזמן הנבואה גם כי יקרם עון שיחלו לא ידרשו ברופאים רק בנביאים ... ואמר הכתוב גם בחליו לא דרש את ד' כ"א ברופאים ... והוא מאמרם שאין דרכם של בני אדם ברפואות אלא שנהגו שאלו לא הי' דרכם ברפואות יחלה האדם כפי אשר יהי' עליו עונש חטאו ויהרפא ברצון ד' אבל הם נהגו ברפואות והשם הניחם למקרה הטבעיים וזו היא כונתם באמרם ורפא .. רשות לרופא .. לא אמרו שניתן רשות לחולה להתרפאות אלא כיון שחלה החולה ובא להתרפאות .. והוא לא היה מערת השם ושחלקם בחיים אין לרופא לאסור עצמו ברפואתו ... אבל ברצות ד' דרכי איש אין לו עסק ברפואות. Ein gewisser Arzt nannte seine Berufsthätigkeit *ein Kämpfen gegen Gott*. Ganz denselben Standpunkt nahmen die Rabbinen ein, wie diejenigen Theologen, welche einst ihre Stimme gegen die Pockenimpfung erhoben.

37. (Zu S. 55.) Von unserm Gesichtspunkte aus erscheint auch die göttliche Zulassung der Sünde in einem anderen Lichte. Auf jenem Standpunkte, worauf einerseits die Erbsünde statuirt und andererseits die Fortpflanzung der üblen Folgen der Sünde auf schuldlose Wesen durch die Natürlichkeit oder einstweilige göttliche Passivität erklärt wird, involvirt die Zulassung immer theils eine wenigstens indirecte Billigung, theils sogar eine förmliche

Urheberschaft der Sünde von Seiten Gottes und bleibt daher ein unerklärtes Räthsel. Wird eine, wenn auch erst von Adam's Fall herrührende Erbsünde, eine dem Menschen von Geburt an und also ohne sein Verschulden innewohnende unreine ἐπιθυμία angenommen, so ist Gott, wie auf heidnischem Standpunkte, Schöpfer des moralischen Uebels, nur mit dem Unterschiede, daß die Ursprünglichkeit der Sünde, welche das Heidenthum gleich dem ersten Menschen zuschreibt, erst für die Nachkommen desselben in Anspruch genommen wird. Bei der Unverträglichkeit dieser Annahme mit der göttlichen Heiligkeit ist für die Beseitigung des Widerspruches offenbar wenig damit gethan, mit Hengstenberg (Authentie d. Pentat. II. 466) die Freiheit des Menschen, jeden Augenblick durch Buße von der Sünde loszukommen, geltend zu machen; denn die Existenz eines an sich sündigen Stoffes im Menschen bleibt unerklärt, wie Hengstenberg überhaupt blos von der Freiheit des Wiederloskommens von der Sünde, nicht aber von der hier gerade vorzugsweise in Betracht kommenden Freiheit, gar nicht zu sündigen, spricht. Auf mosaischem Boden dagegen ist nach unserer Auffassung die Schwierigkeit völlig beseitigt. Was nämlich den Sündenact selbst betrifft, so ist derselbe ein vollkommen freies Erzeugniß des menschlichen Willens, allerdings aus einem, unserer Natur eingepflanzten Triebe nach dem Bösen entspringend, der aber an sich ebenso rein aus Gottes Hand hervorgeht und ebenso mit zur Oekonomie des zur Heiligung berufenen menschlichen Wesens gehört, wie der Trieb nach dem Guten. Was aber die schädlichen Folgen der Sünde für fremde Individuen anbelangt, so wäre deren Zulassung erst dann im Widerspruche mit der göttlichen Heiligkeit, wenn man dieselben als ein von Gott blos Geduldetes, aber nicht Gewolltes auffaßt, indem eine solche Duldung nothwendig eine Art von göttlichem Indifferentismus gegen die Drachensaat des moralischen Uebels voraussetzt. Betrachtet man dieselben aber als eine von dem Sündenacte völlig unabhängige und selbstständige göttliche Fügung, wofür jener blos das Vehikel bildet, so contrastirt die betreffende Fortpflanzung mit der göttlichen Heiligkeit ebensowenig, wie die Existenz des physischen Uebels im Allgemeinen.

38. (Zu S. 57.) Aeußerst charakteristisch für diese talmudische Gleichstellung aller Zerstörungskräfte in Bezug auf den sündigen Menschen ist der rabbinische Grundsatz (Sanhedrin 37 b) דין ארבע מיתות לא בטלו מי שנתחייב סקילה או נופל מן הגג או חי' דורסתו או מי שנתחייב שריפה או נופל בדליקה או נחש מכישו מי שנתחייב הריגה או נמסר למלכות או ליסטין באין עליו מי

שנתחייב חנק או טובע בנהר או מת בסרונכי. Am Stärksten prägt sich dieser rabbinische Gedanke im biblischen Commentar des Nachmanides aus. Derselbe erklärt zu Genes. 4, 14: ואהה מחסרך הרבים לא חייבת אותי מיתה והענין שאמר לפניו הנה חטאי גדול והרבית עלי עונש אבל שמרני שלא אענוש יותר ממה שחיבת אותי כי בעבור שאהי' נע ונד ולא אבנה לי בית ונדרות בשום מקום יהרגוני החיות כי סר צלך מעלי הודה כי האדם איננו נשגב ונמלט בכחו רק בשמירת עליון. Hier erscheint der Sünder nicht in göttlichem Auftrage, sondern in Folge der Entbehrung des göttlichen Schutzes der thierischen Gewalt preisgegeben. Gottes Gnade verhängt über Kain keine Todesstrafe, aber das reißende Thier kann ihn dennoch tödten, weil ihm die schützende Hand Gottes fehlt, und erst die sühnende Buße hat den erbetenen Schutz zur Folge (vergl. auch Raschi zu Genes. 9, 5). Nach einer andern, gleichfalls hierhergehörigen Aeußerung des Nachmanides (Levit. 26, 6) wurde den Thieren erst nach dem Sündenfalle die Macht zur Tödtung des Menschen verliehen, eine Macht, die in der messianischen Zeit wieder schwinden werde; denn nicht das reißende Thier, sondern die Sünde tödtet.

39. (Zu S. 58.) Bei dieser talmudischen Anschauung des natürlichen Uebels als Straf- und Sühnmittels mußte zugleich der Zwiespalt zwischen Natur und Zweck desselben auffallen; die Leiden sollen nämlich das Böse sühnen, während sie gerade zum Bösen reizen. Diesen Gedanken legen die Rabbinen in der That mit unvergleichlicher Naivität dem klagenden Sänger in den Mund, indem sie die Stelle Klagel. 3, 38: מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו in folgender Weise interpretiren: אפילו בשעה אנינתו של אדם יצרו מתגבר עליו (Kiduschin 80b), wozu Raschi erläutert: מה מועיל אנינות לאדם לסמוך על כך סלהוהיר ביצרו כל זמן שהוא חי צריך להיות גבר על חטאיו שאם לא כן יהא יצרו גובר עליו ויחטיאנו. Uebrigens wurde bereits früher hervorgehoben, daß diese Ansicht vom natürlichen Uebel im Talmud blos vorherrscht. Auch die entgegenstehende mosaische Anschauung, wonach selbst den Schuldlosen Leiden heimsuchen können, findet Berachoth 5a ihre Vertretung, wo dann das Uebel den Namen יסורים של אהבה trägt, als Zweck desselben jedoch nicht, wie auf mosaischem Standpunkte, die sittliche Kräftigung, sondern nach Raschi die Vermehrung des jenseitigen Lohnes gilt. Diese in den Hintergrund tretende Meinung, deren Gegentheil der Consequenz nach in Betreff der Tödtung einer menschlichen טריפה nach der obigen Darlegung in's halachische Ge-

biet eindrang, ſcheint mit der Lehre von der Erbſünde zuſammenzuhängen, welche im Judenthume gleichfalls nie zur Herrſchaft gelangen konnte. Das moraliſche und natürliche Uebel werden nämlich von den Rabbinen ſtets wie von der heidniſchen Anſchauung ein und demſelben Quell zugeſchrieben, daher beide nach der vorherrſchenden Richtung als vom Menſchen herrührend, nach der entgegengeſetzten Richtung als von Gott mehr oder weniger in die menſchliche Natur gelegt betrachtet. An dem oben angeführten Orte (Kiduſchin 80b) wird dieſer Gegenſatz der Richtungen durch die zwei verſchiedenen Erklärungen der genannten Bibelſtelle repräſentirt. Nach beiden Richtungen bleiben aber das moraliſche und natürliche Uebel im Zuſammenhange. Wie nach der vorherrſchenden Anſicht blos die im Laufe der Natur nicht begründeten und ferner die nicht angeborenen natürlichen Uebel auf Sünde ſich gründen können, dagegen die angeborenen und regelmäßigen, wie z. B. die Erſcheinung des Krank- oder Blindgeborenen, die Geburtswehen u. ſ. w. unerklärt bleiben und auf die Unergründlichkeit der göttlichen Rathſchlüſſe zurückgeführt werden müſſen, wonach der Talmud conſequenter Weiſe den ausſätzigen Zuſtand aus der Sünde geboren werden, die Geburtswehen aber umgekehrt erſt die Sünde gebären läßt und demgemäß die in beiden Fällen ſtattfindenden Sühnopfer erklärt (vergl. Schebuoth 8a und Raſchi zu Levit. 13, 46), ſo läßt die entgegenſtehende Anſicht gerade die nicht angeborenen oder nicht im gewöhnlichen Naturlaufe begründeten Uebel als יסורים של אהבה im oben angegebenen Sinne gelten, während die angeborenen und regelmäßigen wohl nicht mit der Sünde, aber mit dem angeerbten ſündenhaften Zuſtande in die innigſte Verbindung treten, was um ſo natürlicher erſcheint, als nach dieſer Auffaſſung in Geneſ. 3, 16 die Schmerzen der Schwangerſchaft und des Gebärens mit dem Sündenfalle zuſammenhängen. Einen ſchlagenden Beweis hiefür liefert die Annahme, daß die Sinaioffenbarung, die Iſrael vom Gifte der Schlange befreite, die dort anweſenden Blinden und Lahmen heilte und daß die einſt wieder auferſtehenden Leiber fehlerfrei ſein werden (vergl. Raſchi zu Sabbath 146a und Sanhedrin 91b עיומרין ומחרפאין במומן). Auf kabbaliſtiſchem Gebiete hingegen wird der Connexus zwiſchen natürlichem und geiſtigem Uebel — wie es ſcheint — wieder durchaus feſtgehalten, die regelmäßige und angeborene Gebrechlichkeit mit dem angeborenen ſündenhaften Zuſtande, die weiteren natürlichen Uebel mit der Sündenthat in Zuſammenhang gebracht, weshalb auch der Sohar zu Levit. 21, 17 in Bezug auf die Untauglichkeit des fehlerhaften Prieſters zum Opferdienſte erklärt: בגין דאיהו פגים אסור לשמשא והא אוקמוהו רבר

נש דאשתכח פגים ליח ביה מהימנותא וההוא פגימא אסהיד עליה כ"ש כהנא דבעיא לאשתכחא שלי' מארי' Auch die Mischnah Berachoth 54a: חיב אדם לברך על הרעה . . . שנאמר ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך . . בשני יצרים ביצר טוב וביצר רע erhält erst durch die Zurückführung des natürlichen Uebels auf den Trieb nach dem Bösen, inwiefern dieser wirklich zur Sünde führt, ihr volles Verständniß, da widrigenfalls die betreffende Halachah blos durch אפלו הוא נוטל את נפשך motivirt werden müßte. Ebenso scheint in der ibid. angeordneten Benediction ברוך דין האמת das Leid durchaus als göttliches Strafgericht aufgefaßt zu werden, und der herrschenden Ansicht anzugehören. Die Bestimmung מברך על הרעה מעין הטובה steht hiermit keineswegs in Widerspruch. Erst nach der talmudischen Interpretation ist hier von einem, zu Schaden führenden Guten und zum Vortheile führenden Bösen die Rede, wonach freilich die der entgegenstehenden Richtung angehörende Ansicht (ibid. 60b) hervortreten würde: Gott sende oft ein kleineres Uebel zur Verhütung eines größeren. Der wahre Sinn der Mischnah dünkt uns folgender: der Mensch solle Gott für das Böse in Rücksicht auf das damit verbundene Gute, das heißt auf die sühnende Kraft der Strafe und ebenso für das Gute in Rücksicht auf das damit verbundene Böse, das ist die aus dem leiblichen Wohlergehen leicht entstehenden üblen Folgen für das Heil der Seele und eben dadurch auch des Leibes preisen. Geiger's Erklärung (Lehrb. d. M. II. 1) bezieht mit der Gemara die betreffende Bestimmung auf die Form der Benediction. Dies entspricht aber nur der babylonischen Version מעין על הטובה; nach der jerusalemischen Version מעין הטובה, der auch Geiger den Vorzug giebt, handelt die Mischnah lediglich von der mit der festgestellten Benediction zu verbindenden Gesinnung. Bezeichnend ist es endlich für den talmudischen Standpunkt, daß auf demselben auch dem Thiere ein יצר הרע zugeschrieben wird, der sich im Beißen, Beschädigen, Stoßen u. s. w., kurz in der Verletzung der Naturordnung kundgiebt (vergl. ibid. 61a אלא מעתה בהמה דלא כתיב בה ויצר ליח לה יצרא והא קא חזינן דמזקא ונשכא וכעטא). Nicht zu übersehen ist ferner, daß das talmudische Judenthum nach einer weitern Ansicht die Fesseln der Erbsünde mit der Sinaioffenbarung als gebrochen betrachtet (vergl. Sabbath 146a und Nachmanides zu Numer. 19, 2: וטעם טומאת המת בעטיו של נחש כי הנפטרים לא יטמאו מן הדין והוא . . צדיקים אין מטמאין). Daß endlich das talmudische Bekenntniß (Aboth 4): „wir begreifen weder den Frieden der Frevler, noch die Leiden der Frommen!" blos die Unergründlichkeit des hervorgehobenen Gegensatzes,

nicht aber der Leiden der — verhältnißmäßig — Frommen an sich ausdrückt, bedarf keiner Erwähnung.

Die bibliſche Ethik in ihrer fleckenloſen Reinheit verwirft all' dieſe finſteren talmudiſchen Theorieen, indem ſie das natürliche Uebel von jeder Art, inwiefern daſſelbe nicht unverkennbar ſelbſt verſchuldet iſt, weder mit irgend einem ſündenhaften Zuſtande, noch mit einer verborgenen Sündenthat verbindet, ſondern als eine Fügung der unergründlichen göttlichen Weltregierung auffaßt, dazu beſtimmt, den an ſich reinen Trieb nach der Sünde zu verſtärken, und den Menſchen zum Kampfe und zur Heiligung aufzufordern; ſie ſpricht zum Leidenden: prüfe dein Gewiſſen! Klagt es dich an, ſo erkenne in deinem Leiden dein eigen Werk, wo nicht — ſo ehre Gottes Rathſchluß. Jedenfalls aber ſammle deine moraliſche Kraft zum heldenmüthigen Ringen, und dann wird nicht nur unverſchuldetes Unglück, ſondern ſelbſt die verſchuldete Strafe mit der Siegeskrone dich ſchmücken! Wie der Moſaismus die Verunreinigungskraft ſolcher Leiden, die den innerſten Lebensquell angreifen, in deren Fähigkeit zur Erweckung der Sünde ſetzt, anſtatt dieſelben mit dem Heidenthum aus einem ſündenhaften Zuſtande hervorgehen zu laſſen, ſo betrachtet er das phyſiſche Uebel im Allgemeinen — nur in einem verminderten und darum nicht zur Verunreinigung führenden Grade — als Trieb nach der Sünde. Ueberall derſelbe ſittliche und ſittlichende Gedanke!

40. (Zu S. 60.) Vergl. R. Levi b. Gerſchom z. St.: וזכר על צד המשל שזה השטן השחדל בכל אופני ההשחדלות להזיק איוב בגופו ושהשם יתברך נתן הכל ברשותו זולת נפשו כי הוא אשר לא נתן לשטן ממשלה עלי' אבל הוא הענין בהיפך ר"ל ש הי א תמשול עליו ותנהיגהו כאשר תרצה. Winer, RWB. s. v. Satan, irrt mit der Behauptung, daß der althebräiſche Glaube „das Unglück nach teleologiſchen Grundſätzen für durch Sünde verdient, mithin für Strafe des gerechten Gottes anſah." Das iſt der neuhebräiſche talmudiſche Glaube, dem der Moſaismus mit aller Macht entgegenſtrebt.

41. (Zu S. 63.) Daß der Ausdruck: Gott befahl am Wenigſten in der Geneſis ein förmliches Reden Gottes bedeutet, beweiſen jene Stellen, nach welchen Gott ſogar mit vernunft- und lebloſen Weſen redet und ihnen befiehlt. Maimon. Moreh I. K. 65 erklärt ausdrücklich וכל מה שבא במעשה בראשית ויאמר ענינו רצה או חפץ. Ebenſo iſt mit Nachmanides die im göttlichen Befehle an Adam vorkommende Bezeichnung des verbotenen Baumes als עץ הדעת טוב ורע nicht als wirklicher Beſtandtheil

des Befehls, sondern als nähere Bestimmung des verbotenen Objects von Seiten des biblischen Schriftstellers zu betrachten, da Adam die Eigenschaft des Baumes eben erst durch den Genuß seiner Früchte begreifen und erkennen konnte; daher auch 3, 3., wo Chava den Inhalt des Befehls der Schlange mittheilt, der verbotene Baum blos als in der Mitte des Gartens befindlich ohne die Eigenschaft עץ טוב הדעת erwähnt wird. Das Motiv כי ביום אכלך ממנו מות תמות ist die Erklärung des Instincts von Seiten der Vernunft. Der Instinct selbst kann sich seiner Natur nach keine Rechenschaft über seine Empfindungen ablegen. Erst die Vernunft sucht den Instinct, die Gottesstimme, zu ergründen und erkennt durch jenen die Schädlichkeit der Frucht. Die schlaue Schlange bezeichnet die Stimme Gottes keineswegs als lügenhaft, sondern verwirft blos den vernünftigen Erklärungsgrund der Gottesstimme, indem sie mit den Worten לא מות תמותון die Schädlichkeit leugnet; sie sagt: nicht deshalb, weil die Frucht den Tod bringt, wurde euch von Gott dieser, vom Baume abstoßende Trieb eingepflanzt; Gott weiß vielmehr, daß mit dem Genusse euere Augen aufgehen und eine neue Welt, eine bis jetzt euch verborgene Welt des Guten und Bösen, sich euch erschließen wird. Ob aber Gott gerade deshalb, d. h. aus Mißgunst oder aus einem andern Grunde jenen Trieb hervorrief — darüber schweigt die Schlange aus Schlauheit. Die Worte כי ידע אלהים lassen diese Frage ganz unbeantwortet, ja verrathen eine beabsichtigte Zweideutigkeit und können ebensowohl als Gegensatz zur vorausgesetzten Schädlichkeit der Frucht, wie zum Glauben an die göttliche Fürsorge aufgefaßt werden. Die Schlange will gegen Gott reizen, ohne die Ungeschicklichkeit zu begehen, dies geradezu einzugestehen.

42. (Zu S. 63.) Das Verlegen der wichtigsten Bäume in die Mitte des Gartens beruht auf derselben Anschauung, in deren Folge die Schrift das in der Mitte des menschlichen Organismus befindliche Herz als den Centralpunkt aller menschlichen Kräfte auffaßt. Das Nebeneinanderstehen der beiden Bäume dürfte die schmale Grenzlinie zwischen Gutem und Bösem andeuten.

43. (Zu S. 63.) Vergl. Nachmanides z. St. עץ החיים אילן פריו נותן באוכליו חיים ארוכים. Der Ausdruck וחי לעלם (3, 23) heißt keineswegs: ewig leben, sondern sehr lange leben, in welcher Bedeutung עלם sehr häufig vorkommt — wie z. B. ועבדו לעלם (Exod. 21, 6), wozu Raschi erläutert: לעולם עד היובל או אינו אלא לעולם כמשמעו ת"ל ואיש . . . מגיד שחמשים שנה קרוים עולם.

44. (Zu S. 65.) Bohlen, Geneſis S. 50 äußert: „das Weib gebärt mit Schmerzen, und dieſer Fluch ruht nur auf den nördlich wohnenden oder auf ſolchen Nationen, die aus dem Zuſtande der Natur durch Sittenverfeinerung längſt herausgetreten; bei rohen Hirtenvölkern dagegen oder im Süden wird das Weib durch eine Geburt kaum von ihrer Arbeit abgehalten.“

Nachmanides faßt den Menſchen vor dem Genuſſe der verbotenen Frucht als ein Weſen auf, das ohne freien Willen und ohne Verlangen ganz maſchinenmäßig wie die Himmelskörper in Gemäßheit der göttlichen Befehle handelt; allein dann wäre das bewieſene Vermögen, dem göttlichen Befehle zuwider zu handeln, ein eben ſo großes Wunder wie die redende Schlange. Mendelsſohn trifft näher zum Ziele, vindicirt dem urſprünglichen Zuſtande Willensfreiheit, verbunden mit der gegenſeitigen zweckmäßigen Beſchränkung von Vernunft und Verlangen, und betrachtet als üble Folge des Genuſſes: die Uebermacht des Verlangens über die Vernunft, eine thatſächliche Verwirrung und Entartung der Menſchennatur. Hier wird aber ebenſowenig wie bei Nachmanides die Willensfreiheit an ſich von der moraliſchen Willensfreiheit geſchieden, ferner die gegenſeitige Beſchränkung des Triebes nach Selbſterhaltung und des Triebes nach Selbſtzerſtörung völlig außer Acht gelaſſen, endlich der Trieb nach dem Uebermaße der einen Potenz auf Koſten der andern mit der thatſächlichen Exiſtenz eines ſolchen Uebermaßes identificirt und darum — das Ziel verfehlt. Adam beging keine Sünde; denn er beſaß vor dem Genuſſe der betreffenden Früchte keine moraliſche Willensfreiheit, gar keine Vorſtellung von Tugend und Sünde. Nach dem Genuſſe ſtellte ſich der Trieb nach dem Böſen, nicht aber das Böſe ſelbſt ein, und die That führte keineswegs zur Entartung, ſondern umgekehrt zur Entfaltung und Vervollkommnung des menſchlichen Weſens. Maimonides endlich (Moreh I. 2) faßt den göttlichen Befehl einſeitig als Befehl der Vernunft im Gegenſatze zum Verlangen auf, ohne ſich überhaupt auf den Grund des Befehls einzulaſſen, läßt ferner dem urſprünglichen Menſchen blos das äſthetiſche Gefühl mangeln, dieſes merkwürdigerweiſe aus der, durch die Uebermacht des Verlangens entſtandenen Getrübtheit der Vernunft entſpringen und zugleich die ganze Errungenſchaft ausmachen, welche die zur Elohimähnlichkeit führende Baumesfrucht gewährt. Nach dieſer verflachenden und an ſich ſchon unbegründeten Auffaſſung weiß man freilich nicht, wofür die Berge kreiſen.

45. (Zu S. 65.) Die früher ausgesprochene Behauptung, wonach eine positive Theilnahme des aus Gott kommenden Geistes an der Sünde sich nicht denken läßt, gilt nur auf elohistischem Standpunkte. Der Jehovist dagegen, welcher den Menschengeist blos als eine höhere Entfaltung des thierischen Lebens betrachtet, konnte die erste Uebertretung des Gottesgesetzes um so eher vom freiwollenden Geiste unmittelbar und ohne alle Theilnahme des noch gar nicht vorhanden gewesenen Triebes nach dem Bösen ausgehen lassen, als das Gottesgesetz noch nicht als solches erkannt und die Uebertretung in moralischer Hinsicht eine bewußtlose war.

Schließlich soll nur noch angedeutet werden, daß die mosaische Ethik sich keineswegs widerspricht, wenn sie einerseits die Naturordnung als Gottesgesetz aufstellt und andererseits die Bekämpfung des Triebes nach dem Bösen, der doch mit zur menschlichen Naturordnung gehört, als Bedingung aller Tugend befiehlt. Wo ein Naturtrieb mit einem andern collidirt und die Vernunft in dem einen die Tendenz nach Zerstörung sowohl des eigenen, wie des Welt-Organismus, im andern dagegen die Tendenz nach Erhaltung desselben erblickt, da muß sie natürlich in Letzterem das Organ des Gottesgesetzes erkennen, in Ersterem aber ein Mittel zur Verherrlichung des Gehorsams gegen das Gesetz, ein Organ der Zurechnungsfähigkeit, das als göttliches Erzeugniß und vermöge seiner hohen Bestimmung allerdings gut und rein ist, aber eben auch nur bezwungen und nicht etwa getilgt werden soll.

46. (Zu S. 66.) Es ist als ein sehr glücklicher Umstand zu bezeichnen, daß die Rabbinen dem Mosaismus gegenüber das eine Mißverständniß immer wieder durch das andere Mißverständniß für's Leben wenigstens in den drückendsten Consequenzen wieder auszugleichen wissen. Dafür spricht namentlich ein hier naheliegendes Beispiel. Nach Levit. 23, 14 wird der Genuß des neuen Brodes ohne allen Zweifel von der Darbringung des Omer abhängig gemacht. Da nun nach einer sehr stark hervortretenden und zum Theile halachisch anerkannten Ansicht איסור חדש auch nach der Tempelzerstörung noch fortdauert, so dürfte das zerstreute Israel eigentlich gar kein Brod mehr essen, wenn die talmudische Exegese nicht glücklicherweise מורח מתיר האיר theils auch für die Tempelzeit, theils wenigstens für die Gegenwart und also jedenfalls die heutige Unabhängigkeit des Genusses neuen Brodes vom Omer in die Bibel hineinzulesen verstünde (vergl. Menachoth 68 a).

47. (Zu S. 70.) Nach Sanhedrin 43b *ſchlachtet* der Opfernde den יצר הרע. Dieſe Idee, welche mit der Bähr'ſchen Abtödtung des Nepheſch ein und daſſelbe iſt, gehört jedoch der im rabbiniſchen Judenthume im Ganzen nur ſchwach vertretenen Lehre der Erbſünde an. Die herrſchende Richtung bekennt ſich zur Satisfactionstheorie, welche das Thier für den Sünder die Todesſtrafe übernehmen läßt und von Nachmanides zu Levit. 1 in folgender Weiſe dargeſtellt wird: ויזרוק הדם על המזבח כנגד דמו בנפשו כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלהיו בנופו ובנפשו וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח אותו תמורה ... דמו תחת דמו נפש תחת נפשו. Für die Anerkennung dieſer Theorie von Seiten des Talmuds ſpricht zunächſt der große Werth, den derſelbe auf das Gießen des Blutes nach dem Altargrunde legt und wonach nicht blos מתן דם ליסוד für כל הדמים ohne Ausnahme in Anſpruch genommen wird, obgleich auf rabbiniſchem Standpunkte das Bibelwort eher *dagegen* als *dafür* ſpricht, ſondern ſogar das *Ausſchütten* des Blutes nach dem Altargrunde die beim Schuld-, Ganz- und Friedensopfer befohlene *Sprengung* erſetzt (vergl. Sebachim 37a und Maim. Pſule Hamukdaſchin 2, 2 וכל הניתנין בוריקה שנתנן בשפיכה יצא). Kommt nämlich Alles auf die Vernichtung des thieriſchen Nepheſch an, ſo erſcheint das *Ausgießen* des Blutes nach dem *Grunde* des Altars dem ſühnenden Hauptmomente weit entſprechender, als das bloße *Sprengen*. Auch das Berachoth 17a angeordnete *Faſtgebet*, worin das Faſten ein Subſtitut des animaliſchen Opfers genannt wird, involvirt die Stellvertretung im genannten Sinne. Das den Hohenprieſter tröſtende Volk ſoll nach Miſchnah Sanhedrin 18a zu dieſem ſprechen אנו כפרתך, das heißt (nach Raſchi's Erklärung) כנו תחכפר אתה ואנחנו תחתיך לכל הראוי לבא עליך, ſonach eine fremde Schuld förmlich übernehmen und eben dadurch deren urſprünglichen Träger ſühnen. Ja ſelbſt von theueren Todten ſoll man nicht ohne den Zuſatz הריני כפרת משכבו reden (Sukkah 20a. Kiduſchin 31b). Dies Alles hat halachiſche Geltung und ſetzt daher das rabbiniſche Opferprincip außer Zweifel. Auch *Winer*, Bibl. RWB. s. v. Sühnopfer, huldigt dieſer Theorie und will die ihr zu Grunde liegende Idee der *Schuldübertragung*, welche der Moſaismus ohne allen Zweifel verwirft, in Deut. 21 und im Ritual mit dem Sündenbocke Levit. 16, 21 finden. Beide Ritualien, die im Laufe dieſer Unterſuchung näher werden beſprochen werden, bezeugen aber gerade das Gegentheil. Jeſaias 53 handelt ebenſowenig von einer Schuldübertragung, ſondern umgekehrt — der moſaiſchen Lehre vom natürlichen Uebel

angemeſſen — von den heilſamen Folgen, welche die Gottergebung des ſchuldlos Leidenden durch das fromme Beiſpiel der Verherrlichung Gottes auch für Andere nachzieht. Der Moſaismus negirt auf das Entſchiedenſte die Fähigkeit der Sünde zur Machtäußerung über das außer der eigenen Lebensſphäre des Sünders Vorhandene im Gegenſatze zu der von Gott feſtgeſtellten Naturordnung. Eine ſolche ſtörende Machtäußerung anerkennt blos das rabbiniſche Judenthum, und zwar urſprünglich lediglich in Bezug auf den ſchuldigen Menſchen; erſt ſpäter entfaltete ſich dieſer Gedanke bis zu ſeiner höchſten Spitze, worauf nicht mehr die eigene Hand des Sünders, ſondern die abſtracte Sünde als eine furchtbare Macht ſelbſt den vorzugsweiſe Frommen in den Tod führt, aber im Zenith ihres Triumphes ſelber ſtirbt, das heißt (in der rabb. Sprache) geſühnt wird. So entſtand die talmudiſche Anſicht מיתת כהן היא דמכפר, מיתת צדיקי מכפרת, משיח בן יוסף נהרג (Makkoth 11b. Sukkoth 52a). Offenbar in demſelben Sinne lehrt die nach der üblichen Deutung ſehr auffallende Miſchnah Aboth 5, 2., daß Abraham, nämlich der ſchwergeprüfte, für die Vergehungen von zehn Generationen den Lohn, das heißt die Strafe hinnahm (vergl. ibid. 4, 2 עבירה ושכר). Dagegen verkennt Bähr, Symb. II. 214, den ganzen Charakter des rabbiniſchen Judenthums, wenn er die jüdiſche Theologie ſehr beſtimmt behaupten läßt, „daß mit dem Meſſias die Thieropfer aufhören werden, indem dieſer auf's Vollkommenſte leiſten werde, was der Zweck des Opfers ſei," und dieſe ſo zuverſichtliche Angabe durch eine Stelle aus dem myſtiſchen Buche של"ה: כי הוא ימסור נפשו והערה נפשו למות ודמו יכפר על עם ה' belegt, eine Stelle, welche die Entbehrung des Thieropfers mit keiner Sylbe erwähnt. Vielmehr iſt die Wiederherſtellung des Thieropfers im Meſſiasreiche das Centrum der rabbiniſchen Geſammtanſchauung und des beſtehenden jüdiſchen Cultus. Die Rabbinen geſtatten in der Zerſtreuung den Prieſtern nur mit harter Noth das Weintrinken, weil urplötzlich die Ankunft des Meſſias erfolgen und dann der Mangel an prieſterlicher Nüchternheit die erforderlichen Opferfunctionen verhindern könnte; ſie laſſen ferner in Bezug auf das Neubryd den Grundſatz האיר המזרח מהיר blos in Rückſicht auf die dereinſtige meſſianiſche Wiederherſtellung des Omeropfers auch außer dem Tempelzelt nicht zur Geltung gelangen (Roſch Haſchanah 30a und Taanith 17a) — und doch ſoll die jüdiſche Theologie „ſelbſt von ihrem entſchieden antichriſtlichen Standpunkte aus" die Ueberflüſſigkeit des Thieropfers ſehr beſtimmt anerkennen!! Beſondere Erwähnung verdient ſchließlich noch eine in der jeru-

salem. Gemarah Nastr 19a in Bezug auf das Opfer ausgesprochene Ansicht: מלא תרווד אחד נטל הקב"ה ממקום המזבח וברא בו אדם הראשון אמר הלואי יברא ממקום המזבח ותהא לו עמידה. Vergl. Maim. Bet Habchirah 2, 2

48. (Zu S. 79.) Diese Stellen finden sich Ps. 65, 4. 78, 38. 79, 9. Jerem. 18, 23. Jecheskel, 16, 63. 79, 6. 2. Chron. 30, 18. Im Pentateuch wird Gott niemals als Sündensühner bezeichnet. Levit. 16, 13 bezieht יכפר auf den Priester. Deut. 32, 43 וכפר אדמתו עמו heißt keineswegs im Gegensatze zum Wortlaute: „Er (Gott) sühnt sein Land und sein Volk," sondern nach Ibn Esra's richtiger Erklärung: „sein Volk sühnt sein Land." Es übrigt nun noch die Besprechung einer Stelle, wobei die Auffassung des Begriffs כפרה auch nach einer andern Seite hin bedeutsam erscheint; sie lautet: כפר לעמך ישראל (Deut. 21, 8). Winer mit vielen Andern faßt dieselbe als Sündensühne auf und meint, daß in Abwesenheit des Mörders eine Uebertragung der Blutschuld auf ganz Israel stattfindet, indem derselbe (Bibl. RWB. A. Sühnopfer) behauptet: „es tritt .. die Vorstellung einer Uebertragung der Schuld Deut. 21 besonders V. 8 .. hervor." Daß nach dieser Ansicht die junge Kuh die Todesstrafe für den verborgenen Mörder erleidet, versteht sich von selbst. Es fände sonach eine Uebertragung ein und derselben Schuld auf die junge Kuh und zugleich auf Israel statt, das heißt Israel trüge die auf es übertragene Schuld auf die junge Kuh über, um durch diese als Opfer gesühnt zu werden. Der ganze Inhalt der betreffenden Stelle widerspricht aber offenbar dieser Deutung; denn 1) müßte ein Opfer vom Priester und im Tempel dargebracht werden, während hier die Tödtung der jungen Kuh von den Aeltesten der, dem Schauplatze des Mordes zunächst gelegenen Stadt in Gegenwart der ruhig zusehenden Priester vollzogen wird. 2) Das Gemeindeopfer muß sonst überall ein männliches sein, und doch wird im gegenwärtigen Falle zur Sühne Israels ein weibliches Opfer dargebracht, und endlich 3) befiehlt V. 9 nach Erklärung der wichtigsten Commentatoren im Falle der Entdeckung des Frevlers nachdrücklich die Hinrichtung desselben, die aber in Bezug auf eine, von Anderen übernommene und gesühnte Schuld nicht wohl mehr statthaft sein würde*). Hier ist sicherlich von ganz Anderem,

*) Die Rabbinen, welche der עגלה ערופה natürlich sündensühnende Kraft zugestehen, lassen in der That im Gefühle dieser Schwierig-

als einer, dem innersten Wesen des Mosaismus widerstreitenden Schuldübertragung die Rede, und die betreffende Sühne hat nichts weniger als eine begangene Sünde zum Objecte. Schon Maim. Moreh III. 40 sieht im ganzen Ritual die Absicht der Entdeckung des Mörders und läßt die Aeltesten der wegen ihrer Nähe am Schauplatze des Verbrechens verdächtigen Stadt Gott zum Zeugen anrufen, daß sie den Thäter nicht kennen; allein seine Auffassung ist trotz ihrer Richtigkeit eine zu äußerliche und giebt namentlich über den Hauptgegenstand des Rituals, die Tödtung der jungen Kuh, keinen genügenden Aufschluß. Die wahre Bedeutung des eigenthümlichen Cultus besteht in Folgendem: Ein entsetzliches Verbrechen ist in Israels Mitte verübt; ein Erschlagener gefunden, ohne daß der Arm der Gerechtigkeit den Missethäter in seinem finstern Verstecke bis jetzt hätte erreichen können. Eine Blutschuld ist in Israel vorhanden, die der Sühne durch das Blut des Mörders ermangelt. Israel fühlt sich außer Stande, in Gemäßheit des göttlichen Befehles das Böse aus seiner Mitte zu entfernen, die heilige Körperschaft befindet sich in einem lückenhaften Zustande, ein Gedanke, den die Schrift auf das Klarste Num. 36, 33 mit den Worten ולא תחניפו .. כי הדם הוא יחניף .. ולארץ לא יכפר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שפכו ausdrückt. Die Gemeinschaft hat zwar durchaus nicht gesündigt, aber die Sünde hat eine Herberge in ihrem Schooße gefunden und Niemand kennt die Stätte ihres Trägers. Dieser an der israelitischen Gesammtheit haftende Flecken bedarf der Sühne, deren erste Bedingung aber natürlich im Aufgebote aller nur möglichen Kräfte zur Entdeckung des Blutbefleckten von Seiten der obersten Gerichtsbehörde als Repräsentanten der Gesammtheit besteht. Die oberste Behörde erfüllt nun ihre Pflicht; die Priester, Söhne Levi's (vergl. Deut. 17, 9), erscheinen — nicht als opfernde Priester, sondern als solche, durch deren Mund jeder Streit und jede Verletzung entschieden wird, kurz als Criminalbehörde; denn es handelt sich hier durchaus nicht um Sühne eines Verbrechens, sondern um Entdeckung des Verbrechers. Der nächste Verdacht fällt auf die nahegelegene Stadt, deren Aeltesten und Richtern vor Allen die kräftigste Unterstützung

---

keit die Schuld des Mörders nicht auf die Gemeinde übertragen werden, sondern diese vermöge der gegenseitigen solidarischen Haftung Israels als selbstschuldig erscheinen und durch die Kuh eben nur diese Selbstschuld gesühnt werden (vergl. Sebachim 88b und Thosaphoth ibid. s. v. מכפרים).

der obersten Behörde in ihrem Unternehmen der möglichsten Sühnung des befleckten Israels obliegt. Zu diesem Behufe bedürfen aber die obersten Richter zunächst der Ueberzeugung, daß die Ortsobrigkeit (die Aeltesten) in Hinsicht der Auffindung des Uebelthäters ihre volle Schuldigkeit gethan und namentlich gegen etwaige Spuren, die zum Ziele führen könnten, nicht aus Nebenrücksichten die Augen zudrückte. So treten denn die Aeltesten der betreffenden Stadt bei der ganzen bedeutsamen Handlung als der Mitschuld verdächtig auf, um Angesichts der obersten Behörde von dem Verdachte sich zu reinigen und zugleich das Streben der höchsten Richter nach Sühnung der Gesammtheit an ihrem Theile zu fördern. Demgemäß führen dieselben eine junge Kuh, der Arbeit und dem Joche noch fremde, in eine Gegend, deren Boden der Arbeit und der Saat noch fremd. Wie Vielerlei wurde an diesem doch so einfachen und herrlichen Symbole gekünstelt und gedeutelt! Die Natur in ihrer Ursprünglichkeit und gleichsam Jungfräulichkeit, wie sie aus Gottes Hand hervorgegangen — ein Bild fleckenloser Reinheit — sie allein konnte ein Aequivalent bieten für den Gottesaltar und das heilige Thieropfer, die im vorliegenden Falle in Ermangelung einer Sündensühne nicht selbst zum Vorscheine kommen durften und dennoch gewissermaßen ihr Ebenbild finden sollten, indem die Aeltesten zur Selbstreinigung vom Verdachte der Mitschuld einen reinen thierischen Nepheſch Gott zu weihen haben — nicht als Factor, sondern als Zeugen der eignen Nepheſchweihe, d. h. der Reinheit von aller Schuld. Hier ist die Opferidee in einer ganz neuen Gestalt, in einem Quasiopfer vertreten; denn es handelt sich um Reinigung nicht von einer Schuld, sondern von einem Verdachte. Eben darum treten die anwesenden Priester nie aus der Rolle einer obersten Gerichtsbehörde heraus und überlassen die sühnende Handlung den Aeltesten, die nach Vollziehung der Thiertödtung deren Commentar mit den Worten liefern: „unsere Hände haben dies Blut nicht vergossen und unsere Augen haben es nicht gesehen!“ Nun stehen die Verdächtigen gereinigt da, aber Israel bedarf immer noch der Sühne, die mit der pflichtmäßigen Untersuchung von Seiten der Oberbehörde zwar begonnen, aber erst mit der Entdeckung und Bestrafung des Mörders vollendet werden kann. Es erfolgt sonach, gleichviel ob von Seiten der Priester oder der Aeltesten, die Anrufung Gottes: „Sühne dein Volk Israel, das du erlöst und dulde keine Blutschuld in der Mitte deines Volkes Israel,“ das heißt laß den Frevler offenbar und bestraft werden! Hiermit ist die Handlung beendigt und nun fährt die Schrift

fakt*) mit dem Ausdrucke וכפר להם הדם, welche dunkel gehaltene Worte entweder die Zusicherung enthalten, daß die Sühne Israels, die Entlarvung des Mörders, gelingen werde, oder auf die nunmehr vollzogene Sühne der Aeltesten von jedem Verdachte der Mitschuld sich beziehen. Charakteristisch und gleichsam zur Entfernung eines jeden Mißverständnisses, als ob hier eine Schuldübertragung oder Sündensühne stattgefunden, wird endlich mit der Mahnung geschlossen: „du wirst die Blutschuld aus deiner Mitte entfernen, so du das Rechte in den Augen Gottes thust;" erfülle unermüdlich deine Pflicht, den Spuren des geheimen Sünders nachzugehen und die Tilgung des an Israel haftenden Makels wird dir gelingen!

Wir werden später in dem Speiseopfer der סוטה ein zwar nicht gleiches, aber ganz von derselben Idee getragenes Opfer kennen lernen. In beiden Fällen gilt es die Reinigung von einem Verdachte, nur mit dem Unterschiede, daß im vorliegenden Falle der Verdacht blos in der Form einer Möglichkeit auftritt und ferner kein Ankläger vorhanden ist, während dort der Gatte als Ankläger erscheint und eben dadurch auch den Verdacht begründet. Diesem Unterschiede ist es auch zuzuschreiben, wenn hier der Opfercultus blos nachgebildet, dort dagegen ein förmliches Opfer, obgleich nicht ohne sehr unterscheidende Merkmale, dargebracht wird.

Nach unserer Theorie ist die mosaische Sühne Wiedergenesung vom sündenhaften Zustande durch Buße, welche die Schrift klar genug mit התורה bezeichnet, und somit auch das Schwebende der כפרה als bloßer Bedeckung**), worin verschiedene Christologien die Mangelhaftigkeit der mosaischen Sühne erblicken wollen, vollkommen erklärt. Die Sühne an sich ist eine durchaus vollständige; allein ihr Vorhandensein, die wirkliche Wiedergenesung, erscheint auf dem Stadium der bußfertigen Nephescheweihe noch zweifelhaft und wird erst dann vollkommen verbürgt, wenn die Buße zur lebendigen That, zur thatsächlichen Besserung geführt, wie denn die Bibel und selbst die Rabbinen an vielen Stellen die göttliche Verzeihung, die Wirksamkeit der Buße vom Verlassen des bösen Pfades, von der factischen Rückkehr abhängig machen. Bis zum Erfolgen dieser Bürgschaft ist jede כפרה — um in der rabbinischen Sprache zu reden — eine תלויה ועומדת.

Auf das Schärfste wird dieser Charakter der Sühne in der Symbolik des Opfercultus am Versöhnungstage Levit. 16 hervor-

*) Vergl. Raschi z. St.

**) Vergl. weiter unten Note 60.

gehoben. Die mystische Richtung hat aus dem dunkeln עזאזל die gefallenen Engel עזא und עזאל herausgebildet (Joma 67 b und Sohar zu Genes. 6, 4); sie sieht im Sündenbocke ein dem סמאל zur Bestechung dargebrachtes Opfer (Midrasch Jalkut z. St.). Auch neuere Gelehrte wollen in עזאזל einen in der Wüste wohnenden Dämon erkennen, dem jedoch Winer (Bibl. RWB. s. v. Satan) blos eine ausnahmsweise liturgische Geltung zuschreibt. Allein ein Götzenopfer konnte sich auf mosaischem Gebiete unmöglich irgend einen Raum verschaffen und würde ohnehin nicht, wie dies mit dem Sündenbocke nach V. 10 geschehen, vor Gott haben gestellt werden können — לכפר עליו. Alle Functionen in Betreff des Sündenbockes schließen den Gedanken an ein absolut Sündenhaftes schlechterdings aus und weisen unzweideutig auf ein blos relativ Sündenhaftes, der Sühne Fähiges. Mit derselben Entschiedenheit wird vom betreffenden Ritual die obenerwähnte Ansicht Winer's zurückgewiesen, daß auf den Sündenbock die Schuld der Kinder Israels übertragen wurde. In diesem Falle müßte ja der Sündenbock vorzugsweise die Todesstrafe erleiden, während die Bibel blos von dessen Fortschickung redet und die in der Wüste vorgenommene Tödtung erst eine rabbinische Anordnung war, die eben aus der Annahme eines falschen Opferprincips, der Schuldübertragung, hervorging, wie denn die Mischnah Schebuoth 1 b dem Sündenbocke eine ungewöhnliche Sühnkraft beimißt. Ja die Bezeichnung השעיר החי (V. 20), wie der Gegensatz zwischen לה' und לעזאזל (V. 8) will offenbar die Nichttödtung des Sündenbockes als das Charakteristische desselben hinstellen. Alles spricht für die bekannte etymologische Erklärung עז אזל, wonach לעזאזל eben die Fortschickung, Entlassung nach der Wüste als die ganze Bestimmung des Bockes bezeichnet, und wogegen der vorgebrachte Einwand, daß עז Ziege und nicht Bock bedeute, um so unerheblicher ist, als die Schrift auch נער für נערה gebraucht. Die Fortschickung des mit den Sünden Israels beladenen Bockes nach ארץ גזרה, nach einem öden, unbewohnten und von Menschen abgeschnittenen Orte, hat sicherlich die symbolische Bedeutung, daß die Wirksamkeit der soeben vollzogenen Sühne vom wirklichen Aufgeben der Sünde nunmehr abhänge, von deren thatsächlicher Entfernung dahin, wo ihre verderbliche Macht über Menschen zu Ende geht. Die Sühne der Gemeinde bewährt sich erst dann, wenn der Sünde keine Wohnung mehr in Israels Mitte gestattet wird. Durch diese Bestimmung, zum Behufe des Forttragens die Sünden Israels zu übernehmen, wird aber der Sündenbock zugleich Symbol des Urquells der Sünde, des an

ſich reinen Triebes nach dem Böſen, und darum wird er **lebendig** vor Gott geſtellt לכפר עליו, das heißt um ſelbſt geſühnt zu werden (, um ihn zu ſühnen, nicht aber: um durch ihn zu ſühnen). Es ſpricht ſich hierin der moſaiſche Gedanke aus: der Trieb nach dem Böſen ſei das eigentliche Object der Sühne, alſo der Sühne fähig, kein an ſich Unreines und ſolle eben darum nicht getödtet werden, ſondern lebendig vor Gott zum Empfange der Sühne erſcheinen.

Zu bemerken iſt ferner noch, daß die myſtiſche Richtung die heidniſche Anſchauung theilt, wonach die Gottheit ſelbſt durch die Sünde alterirt und mit dem Opfer geſühnt wird. Demgemäß lehrt der Sohar zu Levit. S. 15b: כל זמני עלמא אחידן דא בדא עד דאמא אתגלי בגיניהון וכד איהי אתגלי׳ כל אינון בנין אתגליין בגינה ... וכד איתתקן עלמא לתתא אתתקן כלא עד דסלקא תקונא לאמא ... קדישא. Ebenſo der von Raſchi zu Exod. 17, 16 angeführte Midraſch: נשבע הקב״ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה זי״ש עמלק. Ja die Verirrung geht ſo weit, Gott ſelber eine Sünde zuzuſchreiben und ihn vom Sündenopfer des Neumondes שעיר זה יהי׳ כפרה עלי שמיעטתי את הירח ſprechen zu laſſen (Schebuoth 9a), Worte, die Thoſapoth ibid. durch eine gezwungene Erklärung aus dem Aruch vergeblich zu mildern ſuchen.

49. (Zu S. 80.) Holdheim (Vorſchläge z. zeitgem. R. der jüdiſchen Ehegeſetze S. 7) behauptet: „die Ehe im Judenthume ... iſt kein Sacrament, d. h. kein Symbol irgend einer religiöſen Idee des Glaubens oder des theokratiſchen Verhältniſſes zu Gott,“ und ſchreibt dieſem Umſtande den Mangel der prieſterlichen Mitwirkung bei Eingehung und Trennung der Ehe zu. Dieſe Behauptung beruht aber auf einer Verwechslung, ja Identificirung der zwei völlig verſchiedenen Begriffe des Sacraments und des Symbols. Das Symbol einer religiöſen Idee iſt an ſich ſeiner Natur nach werthlos und beſitzt Heiligkeit blos vermöge der ihm innewohnenden Idee — alſo eine relative Heiligkeit; das Sacrament dagegen iſt das Object einer übernatürlichen und geheimnißvollen Einwirkung Gottes und alſo nicht nur ein an ſich, das heißt abſolut Heiliges, ſondern ſogar ein auf überſchwengliche Weiſe Geheiligtes. Das Judenthum kennt nicht blos keine ſacramentale Ehe, ſondern überhaupt gar kein Sacrament. Die Beſchneidung nimmt unter den Symbolen religiöſer Ideen gewiß eine der erſten Stellen ein und geſchieht dennoch ohne alle prieſterliche Mitwirkung, ohne alle jene ſacramentalen Mittel der chriſtlichen Taufe. Aber ſelbſt Opfer und Prieſter haben nicht das Geringſte mit einer ſacramentalen Heiligkeit auf bibliſchem

und rabbinischem Standpunkte zu schaffen. Das Opfer ist nur Symbol, aber durchaus kein Sacrament, und wenn Holdheim der Theorie Bähr's in Hinsicht auf die symbolisch-sacramentale Bedeutung des Opfers folgt, so konnte ihm dies nur in Folge der Verwechslung der zwei von Bähr selbst sehr scharf geschiedenen Momente des Symbols und des Sacraments begegnen. Bähr's Theorie steht mit der auch von Holdheim zugegebenen und eifrig verfochtenen Entbehrlichkeit des Thieropfers für diejenigen, die nicht an ein höheres Opfer im christlichen Sinne glauben, im schneidendsten Contraste; denn ein Sacrament kann seiner Natur nach höchstens durch ein anderes ersetzt, aber niemals von selbst, das heißt auf dem Wege einer natürlichen religiösen Entwicklung überflüssig werden. Darin lag eben die ungeheure Tragweite des von der Frankfurter Rabbinerversammlung gefaßten Beschlusses in Betreff der Opfergebete, daß derselbe einmal die geschichtliche Thatsache der Ausgeschlossenheit eines jeden Sacraments aus dem Gebiete des Judenthums constatirte und dann einem der wichtigsten Theile des mosaischen Gesetzes einen rein symbolischen, daher auch vergänglichen Charakter zuerkannte. Es herrscht auf dem Gebiete der jüdischen Theologie immer noch der große Irrthum, daß das Judenthum erst seit der Zerstörung des Tempels keinen Geistlichen im christlichen Sinne des Wortes kennt. Entweder — Oder! Hat es im Judenthume jemals einen Geistlichen im genannten, das heißt sacramentalen Sinne gegeben, dann sind diese Geistlichen heute noch freilich nicht in der Person eines Rabbinen, wohl aber in den Mitgliedern des priesterlichen Stammes vorhanden und diese zur Bekleidung ihrer Würde keineswegs der Salbung bedürftig. In der That aber besaßen die opfernden Priester ebensowenig wie ihre heutigen Nachkommen irgend eine sacramentale Heiligkeit. Es ist hier der Ort nicht, das unseres Wissens noch in tiefem Dunkel ruhende Princip der mosaischen und rabbinischen Heiligkeit näher zu erörtern; allein — man mag der priesterlichen und israelitischen Heiligkeit einen absoluten oder relativen Charakter zuschreiben — in keinem Falle dachte man im Judenthume jemals an eine sacramentale Heiligkeit. Der rein symbolische Charakter des Opfers schließt eine solche Heiligkeit aus und begründet allein den genannten Ausspruch der Rabbinenversammlung, den die Reformgenossenschaften, des unseligen und Alles zerfressenden Indifferentismus müde, in ihrem von ächt mosaischem Geiste beseelten Cultus lebendig darstellen und einst der Gottestempel für alle Völker in den goldenen Worten שמע הנה טוב מוכח als Aufschrift tragen wird. Das Unmosaische, Gefährliche und Entsittlichende unserer gegen-

wärtigen religiösen Zustände liegt wahrlich nicht in der Nichtanerkennung der ewigen Verbindlichkeit blos symbolischer Gesetze, sondern im Gegensatze zwischen der innern Anerkennung und äußerlichen Verhöhnung einer solchen Verbindlichkeit, in der Zwitterhaftigkeit des neumodisch orthodoxelnden und zugleich ignoranten Rabbinismus, der blos für die grundsatzlosen Verächter des biblischen Symbols dem Judenthume die Eigenschaft einer Inquisitionsanstalt abspricht, die lebendige Darstellung ihm unbequemer und unzugänglicher wissenschaftlicher Consequenzen dagegen mit einem freilich mehr lächerlichen als furchtbaren Interdicte, mit einer selbst über das Leben hinaus sich erstreckenden Excommunication belegt. Die Gefährlichkeit der Krise liegt nicht in der Feier des neunten Ab als eines Tages, an welchem Gott selber das mosaische Symbol in seinem wesentlichsten Theile außer Wirksamkeit setzte und durch die neue Offenbarung im flammenden Tempelberge das Gesetz der ersten Offenbarung auf dem flammenden Sinai reformirte, sondern darin, daß man das Fasten und die Trauer um Zion und Jerusalem durch schwarzumflorte Synagogenwände zu ersetzen sucht und an diesem Tage von so unermeßlicher Bedeutung für Israels messianischen Beruf durch allerlei diplomatische Predigt-Kunststücke den Zwiespalt zwischen dem gegenwärtigen Religionsbewußtsein und den von den heutigen Juden an den Staat gestellten Ansprüchen auf der einen, und dem einmal Bestehenden auf der andern Seite verdecken zu können vermeint.

50. (Zu S. 80.) Nur beim Taubenopfer mußte die מליקה wegen des geringen Blutgehaltes, der dessen Auffangen in einem Geräthe unmöglich machte, eben wegen der sühnenden Function, das Blut gegen die Altarwand zu sprengen oder an derselben ablaufen zu lassen, vom Priester selbst geschehen (Levit. 1, 15. 5, 9).

51. (Zu S. 88.) Für die Auffassung der זריקה als einer kreisförmigen Ausgießung des Blutes im Gegensatze zur talmudischen Erklärung, wonach dieselbe im Sprengen besteht, spricht auch Deuter. 12, 27 „und das Blut deiner Friedensopfer soll ausgegossen werden — ישפך — auf dem Altare Gottes," wobei selbstverständlich und nach allen Commentatoren das Friedensopfer dem Ganzopfer insofern gegenübersteht, als bei Letzterem mit dem Blute auch das Fleisch auf den Altar kam, von Ersterem dagegen das Blut allein dem Altare ganz gehörte (indem Reste blos in Bezug auf das Sündenopfer vorhanden waren), das Fleisch aber nur theilweise geopfert und das Uebrige vom Priester und Eigen-

thümer getheilt wurde. Die Rabbinen wissen indeß auch hier vermöge ihrer Deutungsart die Erforderlichkeit der שפיכת שיריים für alle Opfer zu finden*). Uebrigens wird unsere Ansicht, daß die זריקה den gesammten Blutgehalt aufzehrt, annäherungsweise schon von Thosaphoth Sebachim 53b s. v. העולה mit den unten angegegebenen Worten**) ausgesprochen. Doch wird diese Ansicht als untalmudisch natürlich zurückgewiesen. Was endlich den innern Grund betrifft, welcher die Rabbinen im vorliegenden Falle zur gänzlichen Umkehrung des biblischen Wortes bestimmte, so liegt derselbe, wie überall, in der Aenderung der Thatsachen und der Grundanschauung. Einerseits gebot schon die Construction des zweiten Tempels eine theilweise Abweichung von der mosaischen Praxis, namentlich insofern, als dieselbe das Ausgießen des Blutes nach allen Seiten des Altars hin nicht wohl mehr gestattete und selbst die wirkliche Ausführung der Bestimmung סביב höchstens als Beschreibung eines kreisförmigen Blutstreifen — הקפה כחוט — gedacht werden konnte. Andererseits zog die antibiblische Schuldübertragungs-Theorie, die das Wesen des Opfers in das Erleiden der Todesstrafe für den sündigen Menschen setzt, die שפיכת הדם als den entsprechendsten Ausdruck für den Begriff der Tödtung, des eigentlichen Sühnmittels, in den Vordergrund (vergl. Maimon. Psule Hamukdaschin 2, 1) und sonach מתן ליסוד, das Symbol der gänzlichen Tilgung des thierischen Nepheſch, in den Kreis der Opferfunctionen. Hiermit war der Gegensatz zum Mosaismus vollendet. Auf biblischem Standpunkte galt das Altarhorn, auf rabbinischem Standpunkte der Altargrund als vorzüglichstes Sühnmittel, und je näher der innere Altarraum dem Letzteren rückte, um so geeigneter mußte er für die rabbinische Sühne erscheinen. So verließ man endlich ganz und gar das Horn und verwandelte die mosaischen קרנות, in Ecken. Freilich erforderten die biblischen קרנות, deren Existenz man am Ende doch nicht leugnen konnte, immer noch einige Rücksicht und wurde daher für das Blut des Sündenopfers der höhere, den Hörnern näher gelegene Altarraum ausnahmsweise erwählt. Dies war aber eben nur eine Fessel, eine Verkümmerung des Grundgedankens, wozu man sich in Rücksicht auf den biblischen Buchstaben nothgedrungen verstand. Wo hingegen die Fessel des Buchstabens schwand, trat das Princip wieder in der schärfsten Consequenz hervor. Beim

*) Vergl. eine andere Erklärung von Raschi ibid.

**) משום דעולה בוריקה כלי וזימנין דלית בה שיריים כחטאת דבאצבע אי אפשר בלא שיריים.

Tauben-Sündenopfer nämlich, wofür die Bibel keine Beſtreichung der קרנות vorſchreibt, wird die Blutbeſprengung in der That nach der unteren Altarſeite verlegt und das Gießen der Blutreſte nach dem Altargrunde für die Wirkſamkeit der Sühne bedingend, während in anderen Fällen demſelben eine bedingende Kraft allerdings ebenſowenig zuerkannt wird, wie den vorſchriftsmäßigen zwei oder vier מתנות, die כריעכר bis auf eine מתנה entbehrlich werden (ſ. Maimon. Maaſeh Hakarbanoth 7, 7 und Pſule Hamukdaſchin 2, 1). Nach dem Allen kann es nicht mehr auffallen, wenn die, das Geſetz der religiöſen Entwicklung in jeder Hinſicht leugnenden Talmudiſten ihre durch innere und äußere Verhältniſſe bedingte Opferpraxis in die Bibel hineinzuzwängen verſuchen. Die Worte der Baraitha שיריים שאין מכפרין (Sebachim 51a) ſtehen ſelbſt nach der gemariſtiſchen Deutung mit unſerer Auffaſſung keineswegs im Widerſpruche; denn gerade nach dieſer Deutung tritt hier ein ganz neuer Gedanke auf, welcher unſere Anſicht in noch höherem Grade beſtätigt, der Gedanke nämlich, daß das Blut nach ſolchen Altarecken geſprengt werden müſſe, welche den יסוד unter ſich haben, die ſüdöſtliche und eines יסוד entbehrende Ecke dagegen ausgeſchloſſen bleibe (vergl. Raſchi zu Miſchnah 53b: ועולה מעתה מתן דמה כנגד היסוד). Die Bedeutung des יסוד, einerſeits in Hinſicht auf die שיריים vermindert, dehnt alſo andererſeits ihre Wirkſamkeit auf jene Functionen aus, welche die Geltung des Opfers bedingen. Uebrigens ſcheint die gemariſtiſche Deutung eine verfehlte und findet der in Rede ſtehende Grundſatz שיריים אינן מכפרין keinen Ausdruck in der Halachah, die vielmehr den שירי חטאת העוף eine die Sühne bedingende Kraft zuerkennt.

Endlich muß noch hervorgehoben werden, daß der rabbiniſche Grundſatz, wonach Leiden und Tod Sühnkraft beſitzen, nothwendigerweiſe aus der Schuldübertragungs-Theorie folgt, nach welcher, wie ſchon Bähr richtig bemerkt, das Weſen der Sühne in **Strafe** beſteht und in Hinſicht auf die ſühnenden Leiden der Frommen ferner dieſe, wie ſonſt das Thieropfer, die Schuld des Sünders übernehmen. Die Lehre בגדי כהונה מכפרי (Sebachim 88b) ſteht hiermit durchaus nicht in Widerſpruch, indem die prieſterlichen Gewänder blos vermöge des bei der Einweihung darauf geſprengten Blutes Sühne üben (Levit. 8, 30). Die ächt halachiſche Antwort der Rabbinen auf die Frage, womit die Sünder ſeit der Tempelzerſtörung geſühnt werden, lautet daher, wie bereits an einem andern Orte von uns nachgewieſen worden, ganz folgerichtig: die Leiden des Exils — גלות — üben die Sühne. Welche Antwort dagegen der Moſaismus auf jene Frage giebt, kann nicht zweifelhaft ſein; das Princip ſeiner Sühne iſt **Buße und Beſſerung**,

zur Heiligung führende Weihe des Nephesch für Gott, welche, einst nicht vermöge des göttlichen Willens an sich, sondern vermöge der menschlichen Natur auf ihrer frühern kindlichen Stufe an das Opfersymbol gebunden, die Tempelzerstörung von dem Symbole entband.

52. (Zu S. 92.) Bähr, Symb. II. 402, meint irriger Weise, daß Levit. 5, 1—13 vom Schuldopfer handelt. Dieses besteht ohne Ausnahme in einem Männlichen, während hier ein Weibliches vorgeschrieben ist, und ohnehin wird das betreffende Opfer V. 6. 7. 8. 9 Sündenopfer genannt, und sogar am Schlusse nochmals hervorgehoben חטאת היא. Auch Raschi ibid. V. 4 bezeichnet mit allen übrigen Commentatoren das Opfer als חטאת. Bähr's Irrthum veranlaßte der Ausdruck והביא את אשמו. Dies heißt aber keineswegs: „er bringe sein Schuldopfer dem Herrn ... zum Sündenopfer!!" sondern: „er bringe gegen seine Verschuldung am Herrn in Folge der Sünde, die er gesündigt, ein Weibliches .. zum Sündenopfer" (vergl. Gesenius WB. s. v. את und על). Inwiefern Schuld und Sünde sich von einander unterscheiden, wird weiterhin besprochen werden. Doch läßt sich schon aus dem Bisherigen in der Letztern die erste (innere) lückenhaft machende Sündenthat, in der Erstern das Object dieser Sündenthat, wogegen oder woran man sich verschuldet, erkennen. Ebenso ergiebt sich aus V. 7 ... והביא את אשמו אשר חטא der Sinn: „so bringe — gegen seine Schuld" — (der,) „welcher gesündigt zwei Tauben" ... Daß die Schrift hier neben der Sünde den Begriff der Schuld so scharf hervorhebt, geschieht sicherlich aus Rücksicht auf die eidbrüchige Unterlassung der Zeugenaussage, die, wie sich im Verlaufe der Erörterung zeigen wird, nahe an das Gebiet des Schuldopfers streift und für welche darum entschieden bestimmt werden mußte, daß Schuld und Sünde blos Ein Opfer erfordern und jene nicht etwa für sich eines besondern Schuldopfers bedarf. Luther übersetzt gleichfalls אשמו in beiden genannten Fällen: Schuld .. Schuld seiner Sünde. Die andern Uebersetzer jedoch lassen, das waltende Princip mißkennend, die Bibel mit Bähr den Unsinn aussprechen: er bringe sein Schuldopfer .. zum Sündenopfer. Die LXX übersetzen את אשמו gleichfalls V. 6 und 7 mit: περὶ ὧν ἐπλημμέλησε, περὶ τῆς ἁμαρτίας, zugleich aber auch merkwürdiger Weise לחטאתו (V. 6) nicht Sündenopfer, sondern ebenso: περὶ ἁμαρτίας. Von einer Unterscheidung zwischen Sünde und Schuld herrscht hier ebensowenig, wie bei den übrigen Commentatoren eine Ahnung.

53. (Zu S. 94.) Die Rabbinen bestimmen das sühnende Ganzopfer (Levit. 1, 4) für Unterlassungssünden, die vorsätzlich begangen werden (vergl. Raschi und Nachmanides z. St. und Sebachim 7b), indem sie, den ganzen Begriff der Sühne und die vom Ganzopfer dabei zu übernehmende Function verkennend, über die, dem Letztern anzuweisende, von den eigentlichen Sühnopfern noch nicht ausgefüllte Stelle verlegen sind. In Wahrheit aber übernimmt, wie sich im Verlaufe der Discussion herausstellen wird, das sühnende Ganzopfer selbst neben dem Sündenopfer eine eigenthümliche Rolle.

54. (Zu S. 95.) Auch die Rabbinen lehren ausdrücklich in Bezug auf die der Carethstrafe Verfallenen שאם עשו תשובה בית דין של מעלה מוחלין להן (Makkoth 13b). Geißelung dagegen konnte mit Careth sehr wohl verbunden sein, indem jene blos dem beleidigten Mitmenschen Genugthuung verschaffen sollte, und selbst die Rabbinen, welche dieses Princip der Geißelung nicht anerkennen, lassen beide Strafen vereint vorkommen. Indeß scheint der Ausdruck ביד רמה ein stärkeres Moment der Vorsätzlichkeit, nämlich Trotz, etwa das rabbinische להכעיס (im Gegensatze zu לתיאבן) anzudeuten. Unwahrscheinlich ist Ibn Esra's Erklärung, wonach die Oeffentlichkeit bezeichnet wird. Raschi spricht sich einfach für מזיד aus.

55. (Zu S. 98.) Michaelis (Mos. R. V. §. 244) will בערכך auf Moses bezogen wissen; allein Levit. 27, 12 bestimmt ausdrücklich כערכך הכהן (vergl. Herzheimer, Comment. z. St.). Nach der Natur des Ascham sollte die Schätzung eigentlich vom Opfernden selbst ausgehen, da die ganze Bestimmung des Opfers in Gewissensbeschwichtigung besteht; doch vertritt der Priester, wie beim Opfer überhaupt, auch in dieser Hinsicht die Stelle des Opfernden, zumal der Zweck des Ascham vorzugsweise durch das Anrecht des Priesters auf denselben sich erfüllt.

56. (Zu S. 99.) Raschi erklärt nach ת"כ und Keritoth 22a, wie Sebachim 45a לאשם als Schuldopfer (שיפריש המעות לשם אשם) und כסף שקלים: zwei Silberschekel, und ihm folgen Luther, Mendelssohn, Herzheimer u. A. Die Vulgata spricht sich gleichfalls für zwei Schekel aus, nimmt את אשמו als Schuld und läßt לאשם unbeachtet; ihre Uebersetzung lautet: **Anima .. offeret pro delicto suo arietem immaculatum de gregibus, qui emi potest duobus siclis, juxta pondus sanctuarii.** Die LXX dagegen erwähnen nichts von einer Zweiheit der Schekel und fassen את אשמו und לאשם als Schuld auf: περὶ

... καὶ οἴσει τῆς πλημμελείας αὐτοῦ τῷ κυρίῳ κριὸν ἄμωμον ... τιμῆς ἀργυρίου σίκλων ... περὶ οὗ ἐπλημμέλησε. In all dieſen Interpretationen wird das Unpaſſende des Ausdruckes: „er bringe ſeinen Aſcham ... zum Aſcham“ theils umgangen, theils gar nicht beachtet. Aſcham heißt aber ebenſowohl Schuld, als Schuldopfer (Geneſ. 26, 10. Num. 5, 8), und kommt hier ohne Zweifel in beiderlei Bedeutung vor. Die zwei Schekel ferner müſſen dem Texte erſt unterſchoben werden und widerſprechen dem ganzen Charakter des Aſcham, der eben die Ueberlaſſung der Werthbeſtimmung an die Subjectivität des Schätzenden involvirt. Uebrigens tritt in den Worten אשר חטא מן הקדש der Begriff Lückenhaftmachen in חטא recht klar hervor.

57. (Zu S. 100.) Dieſen Irrthum begeht mit Anderen auch Bähr, Symb. II. 204, wo behauptet wird: „der Ausdruck V. 18 nach deiner Schätzung iſt aus V. 15 wiederholt und zeigt, daß es ſich hier um einen ähnlichen Fall handelt wie dort,“ und daher bei Aſcham überall ein Vergehen in Betracht kommen ſoll, „das ſeiner Natur nach einer Schätzung, das iſt Beſtimmung eines Preiſes oder Werthes nach ſich zieht.“ Warum aber dann V. 18 nicht auch die Zahlung und die Zugabe des fünften Theils aus V. 16 wiederholt wird, bleibt unerörtert. In der That bedeutet aber die Schätzung weder V. 15 noch V. 18 Beſtimmung eines Preiſes, das heißt Geldwerthes.

58. (Zu S. 101.) אשם תלוי iſt auf rabbiniſchem Standpunkte keineswegs etwas Gemachtes, ſondern ein nothwendiges Product der ganzen rabbiniſchen Opfertheorie. Iſt nämlich das Princip des Opfers Schuldübertragung, Strafe oder richtiger Schutzmittel gegen die Strafe, ſo bedarf derjenige, welcher daran zweifelt, ob er eine Sünde ja oder nicht begangen habe, eines Opfers, um im bejahenden Falle der ihm drohenden Strafe vorzubeugen. Dieſen Grundgedanken des אשם תלוי finden wir in der That Keritoth 26 b ausgeſprochen, wo demſelben die Beſtimmung להנן עליו מן היסורים zuerkannt wird. Uebrigens geſtattet eine talmudiſche Anſicht in theilweiſe richtiger Auffaſſung der betreffenden Verordnung einen אשם תלוי auch בנרבה (Keritoth 25 a).

59. (Zu S. 102.) Auch das Blut, womit nach Levit. 8, 23 Moſes zum Zwecke der Weihe dieſelben Körpertheile des Prieſters beſtrich, die beim Ausſätzigen zum Zwecke der Reinigung

eine gleiche Behandlung erfahren, wurde nicht vom Sündenopfer, ja nicht einmal vom Ganzopfer, sondern vom Friedensopfer genommen, und blos Levit. 8, 15 verbindet die Sündensühne, die schon durch Belegung einiger Altarhörner mit Blut vollzogen ist, zugleich mit der, alle vier Hörner in Anspruch nehmenden Altarsühne. Indeß verliert das Sündenopfer die Priorität, die ihm bei jedem Cultus von vorherrschend sühnendem Charakter geziemt, selbst bei den sogenannten Reinigungsopfern (bei מחוסרי כפרה) blos für den Aussätzigen, wobei das Blut in unmittelbarer Weise zur Reinigung, das heißt zur Bestreichung des Unreinen verwendet werden muß; bei Unreinen geringern Grades dagegen, die einer solchen Blutreinigung überhaupt gar nicht bedürfen (זב, זבה, נדה, יולדת נטמא למת) geht das Sündenopfer voran und dienen die Opfer überhaupt nur insofern dem Zweck der Reinigung, als sie ihre sonstige und ausschließliche Bestimmung erfüllen und von dieser Erfüllung das Wiederbetreten des Heiligthums u. s. w. abhängig gemacht wird. Die Priorität des Ganzopfers bei der Wöchnerin hat ihren Grund nicht etwa in der reinigenden Eigenschaft der Opfer, sondern darin, daß das sühnende Element aus einem später zu besprechenden Grunde zurückgedrängt wird. Ein מכשיר im eigentlichen Sinne des Wortes ist blos der Aschem des Aussätzigen und auch der lediglich in Betreff seines zur Sündensühne gar nicht berufenen Blutes. Der Talmud dagegen betrachtet in Bezug auf die Reinigungsopfer den Zweck der Reinigung als einen selbstständigen, der von ihrer sonstigen Wirksamkeit unabhängig ist, ja diese sogar mehr oder weniger absorbirt und eine solche Absorption am Stärksten auf das vorschriftsmäßig erste Opfer ausübt, indem eben die Priorität des Opfers dessen vorzugsweise Betheiligung am Hauptzwecke des Cultus, nämlich an dem der Reinigung, involvirt. Das rabbinische Judenthum scheidet daher sehr scharf zwischen den Opfern der מחוסרי כפרה und den übrigen, wenn auch gleichnamigen Opfern und betrachtet Erstere gleichsam als ein Medicament, das seine Wirksamkeit auch ohne Wissen und Willen der zu Reinigenden vollständig übt (vergl. Nedarim 35 b*), und vindicirt ferner hinsichtlich der Wöchnerin die Sühne dem Ganzopfer und die Reinigung dem Sündenopfer, das nach seiner Meinung Jenem vorangeht**). Die Mischnah geht also allerdings von einem ganz andern Gesichtspunkte als unsere Darlegung aus, wenn sie die Priorität des

*) הבל צריכין דעה חוץ מטחוסרי כפרה.

**) Vergl. Sebachim 90 b und Menachoth 4 b.

Aſcham für den Ausſätzigen durch die vorzugsweiſe Berufung deſſelben zum הכשר begründet. Bedeutſam erſcheint für die Beurtheilung der rabbiniſchen Anſchauung die an dem zuletzt angeführten Orte vertretene Anſicht: die Erben könnten zu Gunſten ihres Todten wohl ein Sühnopfer, aber kein vorzugsweiſe zur Reinigung beſtimmtes Opfer bringen*). Ein Todter kann wohl der Sühne, aber keines Medicamentes bedürfen. In dieſem Sinne faßt die Gemara ibid. die Entſcheidung der Miſchnah auf, daß die Erben der verſtorbenen Wöchnerin das Ganzopfer, nicht aber das Sündenopfer für dieſelbe nachzubringen hätten. Doch ſcheint dieſe Miſchnah, auf welche die Abhandlung über das Ganzopfer zurückkommen wird, an einem andern Orte (Sebachim 5a) eher in einem entgegengeſetzten Sinne interpretirt zu werden, wie dort überhaupt ſelbſt in Bezug auf ſolche Opfer, die für einen Verſtorbenen dargebracht werden dürfen, der Grundſatz אין כפרה למתים ſich geltend macht.

Der Wiſſenſchaft darf es indeß nicht genügen, den Rabbinismus in ſeinem Zwieſpalte mit dem Moſaismus blos äußerlich darzuſtellen; es liegt in ihrer Aufgabe, die innere Triebkraft dieſer Geſtaltungen zu erforſchen, und als ſolche haben wir auch hier die Schuldübertragungstheorie zu erkennen. Das rabbiniſche Princip der Sühne iſt Uebernahme der Strafe von Seiten des Thieres für den ſchuldigen Menſchen. Die מחוסרי כפרה ferner, zu welchen Keritoth 8b blos den mit krankhaftem Samenfluß Behafteten, die krankhaft Menſtruirende, die Wöchnerin und den Ausſätzigen zählt, werden — wie oben nachgewieſen worden — von den Rabbinen als Perſonen betrachtet, deren Zuſtand nicht ſowohl zur Sünde führt, als vielmehr aus der Sünde entſpringt. Da nun aber die Sünde durch die Leiden, das heißt die von ihr hervorgerufene Strafe zugleich geſühnt wird, ſo kommen die Opfer ihrer ſühnenden Beſtimmung nach gleichſam post festum und müſſen daher hauptſächlich die Rolle der Reinigung übernehmen, eine Anſicht, die Sotah 15a und Schebuoth 8a auf das Klarſte mit folgenden Worten ausgeſprochen wird: חטאתו של מצרע ואשמו טעונין נסכים לפי שאינן באין על חטא .. החם מנגעיה דהא .. קרבן לאישתרויי בקדשים ... דאיכפר (vergl. Raſchi zu Schebuoth ibid. בצער נגעו נתכפר לו העון).

In Betreff eines Verſtorbenen endlich wird die Schuld von dem Lebenden zur Abwendung jenſeitiger Strafen übernommen,

---

*) מכפרין אית בהו דאתי לאחר מיתה מכשירין ליה בהו דאתי לאחר מיתה.

und ſelbſt die beſtrittene Anſicht אין כפרה למתים ſcheint blos dem Thiere, nicht aber dem Menſchen, die Fähigkeit zur desfallſigen Sühne abzuſprechen, indem der Name verſtorbener Eltern und Lehrer mit dem Zuſatze, ihnen zur כפרה dienen zu wollen, erwähnt werden ſoll (Kiduſchim 31 b).

60. (Zu S. 106.) Mit dieſer Beſtimmung des Aſcham ſteht auch die durchgängige Wahl eines Männlichen für denſelben in Uebereinſtimmung, da es ſich hier um Sühne des Geiſtes, des männlichen Princips im Menſchen, handelt. Ebenſo erklärt es ſich nun von ſelbſt, warum die Sühne des Hohenprieſters niemals einen Aſcham erfordert. Noch weniger konnte die Gemeinde als ſolche ein Opfer, bei welchem die Subjectivität in ſo hohem Grade vorherrſcht, darbringen. Indeß wird das überwiegende Hervortreten einer freiwaltenden moraliſchen Selbſtbeſtimmung im Gegenſatze zu der zwingenden Gewalt der objectiven Geſetzlichkeit in Hinſicht auf die Aſchamverordnungen faſt allgemein anerkannt und namentlich von Philo und Joſephus hervorgehoben. Eine Zuſammenſtellung der verſchiedenen Anſichten über die Natur des Schuldopfers findet ſich bei Bähr, Symb. II. 417. Eine Kritik derſelben iſt um ſo überflüſſiger, als von einer ſichern und feſten Begründung dabei nirgends die Rede iſt. Die, von Bähr nicht angeführte Anſicht Hengſtenberg's (Authentie des Pent. II. 214) umkreiſt jedoch das Ziel am Nächſten, freilich ohne das Problem in der Hauptſache zu löſen. Hengſtenberg bezieht das Sündenopfer auf Verſündigung und das Schuldopfer auf Verſchuldung. Inwiefern aber dieſe und jene geſühnt werden, die Verſchiedenheit der Sühnmittel, der Factoren und Gegenſtände der Sühne bei Beiden, und namentlich das Centrum des Aſchambegriffes, nämlich das Verhältniß des Opfers zum Prieſter, dies Alles läßt Hengſtenberg völlig unbeachtet, weshalb auch Zahlung und Opfer, Genugthuung für Menſchen und Genugthuung für Gott durcheinandergeworfen, das Weſen der prieſterlichen Schätzung verkannt und endlich gar noch bei Sünden ohne Wiſſen und Willen eine Verſchuldung ohne Verſündigung ſtatuirt wird, während gerade bei vorſätzlichen Sünden אשם ohne חטאת ſtattfindet. Ueberhaupt irrt Hengſtenberg, wenn er die Aſchamſühne auf Verſchuldung bezieht. Die Verſchuldung an ſich wird ebenſo wie die Verſündigung mittelſt der Blutſühne des Sündenopfers aufgehoben und der Aſcham hat ſeinem Weſen nach keinen andern Beruf, als Aufhebung nicht der Verſchuldung, ſondern des Gefühls der Verſchuldung. Die Sühne ſowohl des Schuld- wie des Sündenopfers bezieht ſich niemals auf

die That der Sünde und der Schuld selbst, sondern ausschließlich auf den Zustand des sündigen und verschuldeten Individuums. Herzfeld endlich (Gesch. des israel. Volkes S. 431) bezieht das Sündenopfer auf ganz unverschuldete Vergehungen, das Schuldopfer dagegen auf mehr oder weniger vorsätzliche Vergehungen. Diese Ansicht, ohnehin mit ausdrücklichen biblischen Bestimmungen unvereinbar, beruht auf einer falschen etymologischen Auffassung von חָטָא und אָשַׁם, wonach das erste Wort Schuldlosigkeit, das letztere Vorsätzlichkeit involviren soll, während die Schrift in zahllosen Fällen den Ausdruck חטא von der vorsätzlichen Sünde gebraucht. Der Unterschied zwischen חטא und אשם liegt auf einer andern Seite. Jenes heißt: lückenhaft machen, (das Gleichgewicht zwischen den verschiedenen, im Herzen sich concentrirenden Potenzen des innern Lebens stören), dieses bezieht sich auf die Verschuldung gegen das Object der innern Sündenthat. Am Schlusse will Herzfeld den mit seiner Meinung im schneidenden Widerspruche stehenden Ascham des Nasir und des Aussätzigen von jeder Betheiligung an der Sühne ausgeschlossen und blos für den Zweck der Lustration verwendet wissen. Der Mosaismus ist aber mit dieser, selbst auf talmudischem Standpunkte nur halbwahren Behauptung ebensowenig einverstanden, wie mit der Genesis des Aussatzes durch Sünde, welche Herzfeld, wahrscheinlich von der Bestrafung Miriam's mit dem Aussatze verleitet, für biblisch begründet hält. Bei solcher Verkennung des mosaischen Standpunktes ist es freilich nicht zu verwundern, wenn die betreffende Auseinandersetzung mit dem Urtheile schließt, „daß uns in den bezüglichen biblischen Stellen als in einer Totalität nichts Organisches, aus einem unwandelbaren Princip heraus Gegliedertes, sondern ein Aggregat von Bestimmungen vorliegt, die ein elastisches Princip dictirte.“ Einer unserer tüchtigsten und gelehrtesten Theologen hätte sich aber vor der Niederschreibung eines solchen Todesurtheils billiger Weise erst Rechenschaft über den mosaischen Opferbegriff überhaupt ablegen sollen. Es würden ihm dann nicht blos die Opferbestimmungen selbst als ein lückenloser Organismus, sondern fast jede Redewendung, jede Phrase in denselben als Ausdruck einer beispiellosen Consequenz, eines tief durchdachten, von der untersten Wurzel bis zur höchsten Spitze mit gleicher Sicherheit und Festigkeit verfolgten Planes erschienen sein. Die Elasticität in genanntem Sinne liegt wahrlich nicht in den mosaischen Principien, sondern in deren Auffassung!

Es übrigt nun noch die Begriffe des Schuld- und Sündenopfers auch in der Verschiedenheit der Beziehungen nachzuweisen,

die in Hinsicht auf den Ausdruck כפרה bei beiden vorkommen. Als Object der Aschamsühne erscheint nämlich mit Ausnahme von Levit. 5,18. 19, 22 sonst überall ausschließlich die Person des Opfernden, während dagegen das Object der Sündenopfersühne bald die Person des Opfernden allein, bald auch (allein niemals!) die Sünde bildet, in welchem letztern Falle dem וכפר noch על חטאתו oder מחטאתו angehängt wird. Dies führt uns zunächst auf die etymologische Erklärung des Ausdruckes כפרה. Die Grundbedeutung von כפר ist unstreitig: bedecken, Etwas mit irgend einem Stoffe belegen, bestreichen (Genes. 6, 14), eigentlich: Fehlendes ergänzen, gleichviel ob in Bezug auf ein noch Unfertiges oder schadhaft Gewordenes. Sonach sind bei der כפרה zwei Momente wohl zu unterscheiden; sie vernichtet die Lücke und renovirt das Lückenhafte. In Bezug auf die Lücke ist sie Zerstörung, in Bezug auf das Lückenhafte — Wiederherstellung. Im Pentateuch erscheint nun mit etwaiger Ausnahme der, keineswegs von Sündensühne im eigentlichen Sinne handelnden Stelle וכפר להם הדם (Deut. 21, 8) der Begriff כפרה durchweg als Wiederherstellung und darum niemals ohne Beziehung auf das sündige Individuum, das dem theilweise hinzutretenden Anhange על חטאתו oder מחטאתו stets vorangeht. Sünde und Schuld sind überhaupt keine Objecte der Sühne; denn sie können nicht durch diese, sondern lediglich durch die göttliche Verzeihung vernichtet werden, und das Erscheinen derselben in spätern biblischen Schriften als solche Objecte wurde bereits oben als eine Folge davon bezeichnet, daß die göttliche Verzeihung eben blos durch die Sühne vermittelt wird. Allein selbst der sündenhafte Zustand, der ein Object der כפרה ihrem vernichtenden Momente nach ist, wird im Pentateuch keineswegs als unmittelbarer Gegenstand der Sühne aufgeführt, sondern entweder ganz verschwiegen oder doch nur hinter der Person des Opfernden genannt. Die Bibel schwankt aber keineswegs unsicher in der Wahl zwischen zwei Gegenständen der Sühne; sie faßt vielmehr den betreffenden Ausdruck stets als Wiederherstellung auf, und der Zusatz על חטאתו bedeutet ebenso wie מחטאתו wegen, gegen die (der) Sünde oder richtiger Sündenhaftigkeit (vergl. Gesenius WB. u. על und מן). In den nachmosaischen Schriften, wo sogar Schuld und Sünde als Sühnobject und zuweilen Gott selbst in Bezug auf seine verzeihende Gnade als Sühnender erscheint, kommt in der כפרה selbstverständlich der Begriff der Vernichtung der Sünde oder des sündenhaften Zustandes zum Vorscheine. Die Stelle in Exod. 32, 30 ועתה אעלה אל ה' אולי אכפרה בעד חטאתכם kann unter כפרה unmöglich die göttliche Verzeihung

begreifen, da in dieſem Falle חטאתכם die Accuſativform haben, und ferner anſtatt Moſes — Gott als Subject der Sühne genannt werden müßte. Und doch kann hier von einer Sühne im eigentlichen Sinne ſelbſt nach der rabbiniſchen Auffaſſung dieſes Begriffes noch weniger die Rede ſein! Raſchi fühlt die Schwierigkeit und ſucht dieſe mit den Worten zu beſeitigen: אשים כופר וקינוח וסחיסה לנגד חטאתכם להכריל ביניכם ובין החטא, das heißt ich will mittelſt Fürbitte bei Gott einen Vorhang, eine Scheidewand zwiſchen euch und die Sünde ſetzen — alſo nicht כפרה im gewöhnlichen Sinne, die Raſchi an einem andern Orte in ziemlicher Uebereinſtimmung mit unſerer Worterklärung als Reinigung auffaßt und zu Geneſ. 32, 21 in folgender Weiſe darſtellt: ... אכפרה פניו אכטל רוגזו וכן וכופר בריחכם את מזח שכל כפרה שאצל עון וחטא ואצל פנים כלם לשון קנוח והעברה הן ולשון ארמי הוא והרכה בגמרא ... (vergl. Nachmanides ibid., der כפרה von כופר ableitet und als פדיון genommen wiſſen will). Beſſer jedoch wird אכפרה auf die Geſtörtheit des Bundesverhältniſſes zwiſchen Gott und Iſrael bezogen, die ſelbſt nach vollzogener Sündenſühne, das heißt bußfertiger Rückkehr zu Gott von Seiten des Sünders immer noch fortdauert, ſo lange die göttliche Vergebung, die göttliche Auf- und Annahme des Rückkehrenden fehlt.

Es liegt ſonach offen am Tage, warum die Schrift in Hinſicht auf die oben erwähnten Beziehungen einen Unterſchied zwiſchen Aſcham und Sündenopfer eintreten läßt. Der Hauptzweck des Erſtern iſt Gewiſſensſühne, während die Sühne des Letztern, wie ſchon oft erwähnt, mit der Aufhebung des ſündenhaften Zuſtandes zugleich die göttliche Verzeihung für Sünde und Schuld ohne Ausnahme vermittelt. Nichtsdeſtoweniger hat aber der Aſcham, indem ſeine Fettſtücke auf dem Altare verbrannt werden, die Nepheſchweihe und ſonach die Aufhebung der Sündenhaftigkeit wenigſtens zum Nebenzwecke. Wo nun Sünden- und Schuldopfer gleichzeitig dargebracht werden, wird naturgemäß der Nepheſchweihe des Sündenopfers die Erwirkung der göttlichen Vergebung für die Verſündigung, dagegen der Nepheſchweihe des Schuldopfers dieſelbe vermittelnde Function für die Verſchuldung zugewieſen. Da aber, wo der Aſcham allein fungirt, muß er nothwendig die Sühne des Sündenopfers in ihrer vollen Ausdehnung übernehmen. In Levit. 5, 15—16, wo die Unvorſätzlichkeit ohne Zweifel neben dem Aſcham noch ein Sündenopfer nachzieht, wird daher על חטאתו weggelaſſen und ſelbſt die vermittelnde Wirkung der Sühne in Hinſicht auf die Verſchuldung ohne ſcharfe Betonung und blos mit ונסלח לו bezeichnet. Levit. ibid. V. 17—19 wird dem

gleichfalls neben dem Sündenopfer erscheinenden Aſcham ganz derſelbe Wirkungskreis angewieſen, nur wird hier על שגגתו wegen ſeines Verſehens, das heißt Verſchuldens hervorgehoben, um die gemilderte Natur dieſes, blos ein freiwilliges Schuldopfer nachziehenden Verſehens im Gegenſatze zu der V. 15 genannten Vergreifung an den göttlichen Heiligthümern, die einen pflichtmäßigen Aſcham nachzieht, hervorzuheben, wie denn offenbar in derſelben Abſicht auf eine mildernde Darſtellung auch in Num. 15, 25 כי שגגה הוא, על שגגתם vorkommt. Levit. ibid. 21—26 und Num. 5, 6—8 findet ebenſowohl auf vorſätzliche, wie unvorſätzliche Vergehungen Anwendung, und ſo mußte aus Rückſicht auf die Letzteren wegen des gleichzeitigen Erſcheinens eines Sündenopfers ebenfalls die Wirkung der Sühne auf die Sünde unerwähnt bleiben. In Levit. 19, 20—22 dagegen, wo ausdrücklich von Geißelung und Todesſtrafe, alſo von einer vorſätzlichen Sünde die Rede iſt, welche die Darbringung eines Sündenopfers nicht geſtattet, wird die Function des Letztern ihrem ganzen Umfange nach der Nepheſchweihe des Aſcham übertragen und daher dieſe Stellvertretung nicht blos erwähnt, ſondern in unverkennbarer Abſichtlichkeit in ein und demſelben Verſe zwei Mal durch .. וכפר עליו על חטאתו ונסלח לו מחטאתו אשר חטא mit möglichſtem Nachdrucke betont.

61. (Zu S. 106.) Vergl. Levit. 1, 3. 14. 3, 1. 7. 12. 4, 4. 14. 23. 28. 32. 5, 6. Ueberall der Ausdruck: er bringe, er bringe vor das Stiftsgezelt, er bringe vor den Herrn. Blos beim Speiſeopfer Levit. 2, 2. 5, 12 heißt es: „er bringe es zu dem Prieſter und dieſer faſſe davon eine Handvoll ...“ Hier wird das Bringen vor den Prieſter offenbar deshalb hervorgehoben, um die Unfähigkeit des Opfernden, die קמיצה in eigener Perſon vorzunehmen, mit vollem Nachdrucke zu bezeichnen, zumal die Zubereitung und ſelbſt der Aufguß von Oel und Weihrauch vom Eigenthümer geſchehen durften (vergl. Menachoth 9a). Auch Levit. 17, 5 wird befohlen: ...והביאם לה' אל פתח אהל מועד אל הכהן. Dieſe Stelle ſcheint aber auf den erſten Anblick ohnehin ſehr befremdend, indem פתח אהל מועד dem אל הכהן vorangeht. Ein näheres Eingehen auf die Geſammtverordnung läßt aber nicht blos dieſe, ſondern zugleich noch eine andere bedeutende Schwierigkeit ſchwinden. Die Verordnung wird nämlich nicht an Iſrael allein, ſondern auch an Ahron und deſſen Söhne gerichtet (V. 2). Dieſe höchſt auffallende Erſcheinung ſucht Nachmanides dadurch zu erklären, daß mit dem betreffenden Befehle zugleich auch den Prieſtern das Opfern außerhalb des Stiftsgezeltes verboten ſei. Allein ab-

gesehen davon, daß ein solches Verbot sich wohl von selbst verstehe, müßte der Inhalt des Befehles doch wenigstens irgendwie auch an die Priester gerichtet werden, während nach der üblichen Auffassung derselbe sich ausschließlich an Israel wendet. In der That kommt aber ein solcher Befehl an die Priester, freilich nicht im Sinne des Nachmanides, wohl vor. Zieht man nämlich den Grund der ganzen Verordnung in Erwägung, der anerkanntermaßen in den, mit dem Schlachten außerhalb des Stiftsgezeltes verbundenen heidnischen Sitten besteht (V. 7), so läßt sich nicht mehr daran zweifeln, daß mit diesem eigenthümlichen, blos zum Zwecke des Fleischgenusses dargebrachten Opfer keinerlei beläftigende Abgaben verbunden waren und außer dem auf dem Altare Gottes verbrannten Inschlitte alles Uebrige den Eigenthümern gehörte, so daß diesen keineswegs wie sonst die Pflicht oblag, den Priestern eine Hebe zu entrichten. Es war daher nothwendig, den Priestern V. 7 das Sprengen des Blutes und die Opferung des Inschlittes zu befehlen, ihnen in diesem besondern Falle die unentgeltliche Uebung der Opferfunctionen aufzuerlegen. Sonach hat auch das Bringen zum Priester keine andere Bedeutung, als daß diese zur Annahme des Opfers ohne irgend einen Anspruch auf Belohnung gehalten seien.

62. (Zu S. 110.) Diese Brode sind ebenso wie die לחמי נזיר und שתי הלחם beim Wochenfest-Opfer, wovon ausschließlich Letztere überhaupt den Namen מנחה tragen, von der eigentlichen Minchah, von dem Speiseopfer streng zu unterscheiden. Von diesem kam unter allen Umständen ein Theil auf den Altar, während diese Brode durchaus nicht auf den Altar kamen, sondern als Eigenthum von Privaten diesen in Gemeinschaft mit dem Priester, als Eigenthum der Gemeinde dem Priester allein zufielen und blos zu dem Zwecke dargebracht wurden, durch die Verbindung mit dem Opfer geweiht zu werden und beim Genusse des Opferfleisches als geweihte Zuspeise zu dienen. Es ist daher ein doppeltes Versehen von Herzheimer, in seinen Noten zu Levit. 7, 16 zu erklären: „bei dieser zweiten Art von Friedensopfern war kein Speiseopfer.“ Ein Speiseopfer — מנחה — mußte allerdings nach Num. 15 auch שלמי נדר ונדבה begleiten; allein von einem solchen ist in der bezüglichen Verordnung überall gar keine Rede, wie denn auch — was bereits erwähnt worden — unter den genannten Broden blos שתי הלחם aus später zu entwickelndem Grunde Minchah genannt wird.

63. (Zu S. 110.) Vergl. Maim. Maaſe Hakarbanoth 9. 5: שלמים הבאים עם הלחם בנדר או נדבה והוא הנקרא תודה ואותו הלחם נקרא לחם תודה.

64. (Zu S. 113.) Merkwürdiger Weiſe will Raſchi, gewiß aus Rückſicht auf die Exod. 29, 28 zwiſchen Schlamim und מלאים gezogene Parallele, in der angeführten Erklärung auch in dem Ausdrucke שלמים den Begriff der Vollendung, Ergänzung finden und tritt ſo mit ſeinem eigenen Commentar zu Levit. 3, 1 in Widerſpruch. Nachmanides erkennt in dem Danke der Prieſter gegen Gott für die innerhalb ſeines Hauſes ihnen verliehene hohe Würde das Gemeinſame zwiſchen מלאים und שלמים. Dieſe ſcharfſinnige Bemerkung hat inſofern ihre volle Richtigkeit, als Dank gegen Gott ein Hauptmoment in der Idee des Friedensopfers ausmacht; dagegen muß entſchieden in Abrede geſtellt werden, daß das beſtimmte Object dieſes Dankes in der angegebenen Weiſe auf מלאים ſich anwenden läßt.

65. (Zu S. 113.) Auch die Miſchnah ſtellt die Friedensopfer des Wochenfeſtes und des Naſir in Hinſicht auf die Abkürzung des Zeitraumes für den Genuß des Fleiſches dem Dankopfer gleich, und zwar mit Ausſchluß der שלמי חגיגה, obgleich ihr dieſelben gleichfalls als Pflichtopfer gelten (Sebachim 54b und 55a).

66. (Zu S. 114.) Raſchi bezieht die Worte לא ירצו לכם Levit. 22, 25 auf Sühne. Weſſeli ibid. erklärt ſich aber mit Recht entſchieden gegen dieſe Auffaſſung, da in keinem Falle durch das von einem Ausländer gebrachte Opfer Iſrael geſühnt werden kann. Jener Ausdruck will gewiß nichts Anderes, als die Verantwortlichkeit Iſraels für die Annahme fehlerhafter Opfer von Heiden bezeichnen. Dieſen wird in einem ſolchen Falle keine Schuld beigemeſſen; aber euch — ſo lautet das göttliche Wort — wird ein ſolches Opfer nicht wohlgefällig, das heißt nur mißfällig aufgenommen werden. Daß ferner Jecheskel 45, 15. 17 für die Sühnkraft der Friedensopfer nichts beweiſt, darf kaum erſt erwähnt werden, da לכפר auf עלה bezogen werden kann und ohnehin der dort beſchriebene Opfercultus bekanntlich eine fortlaufende Negation des moſaiſchen bildet, weshalb nach den Rabbinen die Aufnahme des betreffenden prophetiſchen Buches unter die canoniſchen Schriften beanſtandet worden ſein ſoll.

67. (Zu S. 116.) Ebenſowenig ſteht Hebel's animaliſches Opfer bei dem Verbote der erſt Noach geſtatteten animaliſchen

Nahrung mit unſerer Theorie im Widerſpruche (Geneſ. 1, 30. 4, 4. 9, 3); denn zunächſt kann, da ומחלבהן „von ihren vorzüglichſten“ (nicht: ihren Fettſtücken) bedeutet, das Opfer Hebel's wie das Noach's als Ganzopfer betrachtet werden (vergl. Sebachim 116a) und ferner gehört die ganze Erzählung von Kain und Hebel dem Jehoviſten, das indirecte Verbot der animaliſchen Nahrung in der vornoachidiſchen Zeit aber dem Elohiſten.

68. (Zu S. 117.) Daß bei ומחודים לה' אלהי אבותיהם (2 Chron. 30, 22) nicht etwa an ein Sündenbekenntniß zu denken ſei, geht ſchon aus der überaus freudigen Stimmung hervor, womit das Feſt der Wiedereinführung des vergeſſenen moſaiſchen Cultus von Seiten des Volkes begangen wurde. Die ganze Feier trägt das Gepräge eines ungewöhnlichen Jubels (שמחה גדולה), den das Vorherrſchen des Schuldbewußtſeins in keinem Falle geſtattet. Das Volk vertraut vielmehr mit dem Könige auf den „guten verſöhnlichen Gott,“ ganz dem frohen Gedanken an das wiedergefundene Heil hingegeben. Raſchi erklärt daher ומחודים: und ſie dankten (על זכח תודה ומודים לה' על הנס שעשה להם שובח תודה על נס הוא בא). Derſelben Anſicht iſt auch Geſenius (WB. s. v. ידה II.). Dagegen kehrt Bähr, Symb. II. 380 das Verhältniß um und erblickt in תודה, im hebräiſchen Begriff des Dankes gegen Gott überhaupt nur Sündenbekenntniß. Bähr vindicirt hier wie überall dem Moſaismus den, der innerſten Natur deſſelben widerſtrebenden Grundſatz, daß die Anerkennung der abſoluten Heiligkeit Gottes den Mangel ſelbſt an relativer Heiligkeit, das heißt Sündenhaftigkeit für den Menſchen involvire, und ſein ganzes Syſtem hat dieſen logiſchen Fehler zur Baſis. Vielmehr ſchließen die Friedensopfer den Gedanken an Sündenhaftigkeit und Sündenſühne dermaßen aus, daß überall, wo dieſelben mit dem Sünden- und Ganzopfer — wie beim Wochenfeſte und nach Beendigung des Naſirats — gemeinſam kommen, ſie nicht nach üblicher Weiſe dem Ganzopfer unmittelbar folgen, ſondern das Sündenopfer zwiſchen Beiden ſteht, offenbar deshalb, weil im Zuſtande der Sündenhaftigkeit, des Zwieſpalts mit Gott, ein Friedensopfer als Symbol des Friedens im Menſchen, wie zwiſchen Gott und Menſchen nicht dargebracht werden durfte; ein Gedanke, der ſicherlich auch den Rabbinen bei der Lehre מי שהוא שלום מביא שלמים ואין אונן מביא שלמים (Vajikra Rabbah 9) vorſchwebte, wobei nicht zu vergeſſen, daß auf rabbiniſchem Standpunkte jede Trauer, wie jedes Leiden überhaupt auf Sünde zurückgeführt wird und daß freilich eine andere Meinung

wieder von der sühnenden תודה spricht*). Ja bei der Wiederherstellung des reinen Cultus unter Jechiskiah heißt es 2. Chron. 29, 31 nach der vollzogenen Sühne durch Ganz- und Sündopfer ausdrücklich: עתה מלאתם ידכם לה' גשו והביאו זבחים והתודות לבית ה', das heißt nun seid ihr gesühnt, Gott geweiht und daher auch fähig, Friedensopfer zu bringen!

Ueberhaupt hat Bähr die biblischen Bestimmungen über Friedensopfer zum Theile in sehr wesentlichen Punkten mißverstanden. Er theilt nämlich (Symb. II. 352) dieselben in drei Classen, in תודה, נדר und נדבה, und ignorirt völlig die erste Hauptclasse, die Pflichtopfer (שלמי חובה)**). In Folge dieses Mißverständnisses werden natürlich die Pflichtopfer unter die Rubriken תודה und נדר vertheilt, und so entsteht denn eine grenzenlose Verwirrung. In den שלמי נדר erblickt Bähr nicht mehr einfach angelobte Opfer, sondern solche Friedensopfer, die mit irgend einer Angelobung von selbst verbunden sind und erst nach Beendigung der Gelübdezeit gebracht werden (ibid. 371), und das Friedensopfer des Nasir verwandelt sich in שלמי נדר. Welche Confusion! Welcher Rubrik will aber Bähr dann die Friedensopfer am Wochenfeste zuweisen, die doch mit keinem Gelübde verbunden sind? Etwa den שלמי תודה? Dann müßten jene statt שתי הלחם mindestens außer diesen noch die in Levit. 7, 11. 12 verordneten viererlei Brode mit sich führen, und so könnten denn die wichtigsten Pflichtopfer nur noch den — שלמי נדבה beigezählt werden!!!

69. (Zu S. 122.) Bedeutet עָלָה im Hiph. zu Grunde richten, so bezeichnet es in der intransit. Form natürlich: zu Grunde gehen, sich auflösen, in Etwas aufgehen, und in diesem Sinne kommt das Wort in der Bibel freilich nur, aber um so bezeichnender in Bezug auf Verbrennen vor. So in Jerem. 48, 14 שדד מואב ועריה עלה. Kimchi übersetzt נפסק und legt diese Bedeutung sogar dem Ausdrucke יצועי עלה bei (Genes. 49, 4). So ferner עלה כליל העיר Richter 20, 40 — freilich in Verbindung mit השמימה, und endlich ואעלה באש מחניכם durch's Feuer aufgehen lassen (Amos 4, 10).

Ibn Esra's Erklärung, wonach עלה על הרוח von עולה abstammen soll, ist dem Midrasch Rabbah entnommen: אין העולה

---

*) Vergl. dagegen Tanchuma zu צו: כל הקרבנות שהיו מביאין היו מביאין על העברות . . . אבל התודה על הנס היתה באה.

**) Vergl. De Wette Archäologie §. 201.

באה אלא על הרהורי עבירות הלב .. מקרא מלא הוא והעולה על רוחכם .. העולה מכפרת על העולה על רוחכם. Sonach hieße עלה im Herzen aufſteigen. Da das betreffende Opfer aber dem Weſen und dem Zwecke nach ſchlechterdings nicht als Sühnopfer betrachtet werden kann, ſo bedarf dieſe aus dem Objecte der Sühne hergenommene Erklärung kaum einer Widerlegung. Nach Geſenius bedeutet עולה **quicquid ascendit in altare (i. e. altari imponitur)**. Allein alle Opfer kamen ja wenigſtens theilweiſe auf den Altar, und das Charakteriſtiſche des Ganzopfers, das ſonach eben im Verbrennen des Ganzen (כליל) beſtünde, fehlt gerade im Namen. Nach Abarbanel bedeutet עולה: aufwärtsſteigen, und auch dies iſt unhaltbar (ſ. weiter unten Note 73). Mehr nähern ſich unſerer etymologiſchen Auffaſſung die Vulgata und LXX, die **holocaustum**, *ὁλοκαύτωμα* (*ὁλόκαυστος*) haben, eine Zuſammenſetzung aus *ὄλλυμι* — tranſitiv: ich richte zu Grunde und zugleich intranſitiv: ich gehe zu Grunde — und *καυστός*, verbrannt u. ſ. w., wonach der Schwerpunkt nicht auf die Totalität des Verbranntwerdens, ſondern auf das Zugrundegehen durch's Feuer gelegt wird.

70. (Zu S. 123.) Thoſaphoth Berachoth 26b wollen Rabbi Jehudah die Anſicht תפלה כנגד קטרת הקנוה unter Berufung auf תכון תפלתי קטרת לפניך (Pſ. 141, 2) vindiciren, und dieſer Anſicht folgt auch Bähr (Symb. I. 146), welcher in der Verbreitung des Wohlgeruches Ausbreitung des göttlichen Namens erblickt. Allein der Pſalmiſt nennt 66, 15 auch das Fleiſchopfer ausdrücklich קטרת und der Zuſatz משאת כפי מנחת ערב ſetzt gerade die Hinweiſung auf das Abend-Ganzopfer außer Zweifel. Das Räucherwerk, das als Wolkenſäule über die Caporeth, die göttliche Offenbarungsſtätte, dahinzog, ſymboliſirt ſicherlich den Gedanken der Verhüllung, das heißt Unenthüllbarkeit des göttlichen Weſens trotz der Offenbarung ſeines Willens, die Idee: וראית את אחורי ופני לא יראו (vergl. Exod. 33, 23. Levit. 16, 3. 13). Hieraus erklärt ſich auch die Gleichzeitigkeit des Räucherns und Lichtanzündens (Exod. 30, 7). Das Licht iſt Symbol der Gotteslehre, des geoffenbarten göttlichen Willens; dieſer geoffenbarte Wille iſt für den Menſchen nicht blos überhaupt erkennbar, ſondern in ſeiner ganzen Wirkſamkeit von der Eigenſchaft der Erkennbarkeit, das heißt vom thatſächlichen Erkanntwerden abhängig. Dagegen bleibt die zwiſchen den Cherubim erſcheinende Herrlichkeit Gottes an und für ſich ſelbſt den Augen aller Geſchaffnen verhüllt und unergründbar. Num. 17, 11 wird allerdings von einem ſühnenden Räucherwerke ge-

ſprochen. Dort iſt jedoch, wie bereits Ibn Eſra bemerkt, die Rede keineswegs von dem für das Heiligthum beſtimmten Räucherwerke, ſondern von gewöhnlichem Räucherwerke, das nach Ohel Joſeph zu Ibn Eſra ibid. zur Reinigung der Atmoſphäre diente und eben dadurch der Peſt Einhalt that. Nach der rabbiniſchen Auffaſſung, die Sebachim 88b ein ſühnendes Räucherwerk in Bezug auf die Sünde annimmt, bliebe es unbegreiflich, daß die Sühne inmitten der Gemeinde außerhalb des Stiftgezeltes vollzogen wurde. Bähr identificirt indeß ohnehin auf eine erkünſtelte Weiſe Anbetung Gottes und Ausbreitung des göttlichen Namens, und geht ſoweit, im Wohlgeruche ein Symbol des göttlichen Namens zu erblicken, ohne zu bedenken, daß im Hebraismus zumal in Bezug auf Gott Name und Weſen ſynonyme Begriffe bilden und ein Symbol des göttlichen Namens ebenſo unſtatthaft, wie eine Verſinnbildlichung des göttlichen Weſens erſcheint und daß ferner die Schrift wohl in Bezug auf Opfer, nicht aber im Zuſammenhange mit dem Räucherwerke vom Gedenken des göttlichen Namens ſpricht (Exod. 20, 21.)

71. (Zu S. 126.) Dieſer Gegenſatz in der Stellung der Opfer zwiſchen dem verunreinigten Naſir und dem, ſeine Gelübdezeit beendigenden Naſir zeigt zur Genüge, daß die bibliſchen Schriften auch in dieſer Hinſicht nicht etwa Zufälligkeiten, ſondern einem ſtreng leitenden Grundgedanken ihre Entſtehung verdanken. Daß übrigens Num. 6, 16 der ibid. V. 14 klar bezeichneten Priorität des Ganzopfers nicht widerſpricht, erklärt ſchon Ibn Eſra mit den Worten: בעבור שהזכיר באחרונה כי כן מנהג הלשון. Im Widerſpruche mit den ausdrücklichen bibliſchen Beſtimmungen ſtellt jedoch die Miſchnah in Naſir 45a und Sebachim 89a die Regel auf: חטאת העוף קודמת לעולת העוף, שהחטאת קדמה בכל מקום, eine Regel, welche die Gemariſten ſogar auf die Feſtopfer ausdehnen (Sebachim 90a und b). Die Baraitha ibid. widerſpricht aber der Miſchnah, unterſcheidet insbeſondere zwiſchen dem ſühnenden und nichtſühnenden Ganzopfer und will Letzterem bei der Wöchnerin keine Sühnkraft und gerade darum die Priorität vor dem Sündenopfer zuerkannt wiſſen. Die Gemara ſucht aber die Baraitha mit demſelben Zwange wie die Bibel mit der Miſchnah in Einklang zu bringen. Indeß bezeichnet die Miſchnah ibid. trotz der Verkennung des Weſens beider Opfer die weſentlichſten und wirkſamſten Beſtandtheile eines jeden derſelben ſehr richtig, indem ſie lehrt: כל המקודש מחבירו קודם את חבירו דם החטאת קודם לדם העולה מפני שהוא מרצה איברי עולה קודמין לאמותי החטאת מפני שהוא כליל. In Betreff des Blutes wird ſonach dem

Sündenopfer, in Betreff der zu verbrennenden Opfertheile dem Ganzopfer ein höheres Maß von Heiligkeit zugeschrieben. Die Seele des Sündenopfers ist das Blut, die des Ganzopfers — das Feuer! Ja es wird hier klar genug angedeutet, daß das Ganzopfer wenigstens nicht vorzugsweise eine sühnende Bestimmung besitzt und diese in keinem Falle durch Blut erfüllt. Ueberhaupt finden sich in der Mischnah auch sonst noch mancherlei, wenn auch dunkle Anklänge an die ursprüngliche Bestimmung des Ganzopfers, die erst den Gemaristen bis auf die letzte Spur abhanden gekommen, und dahin gehört vorzüglich die oben erwähnte und von der Gemara Menachoth 4 b sicherlich mißdeutete Halachah: האשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשי' עולתה, עולתה ומתה לא יביאו יורשי' חטאתה. Bei der gesühnten Wöchnerin nämlich wird עולה ein Gebet um göttliche Vergebung; ein solches Gebet für das Heil der Verstorbenen sollten nun die Erben nicht unterlassen, während dagegen eine Sühne der Todten keinen Raum findet. In Makkab. II. 12, 43, 44 werden gleichfalls Opfer wegen der Sünden Verstorbener erwähnt und dieselben mit dem Beten für deren jenseitiges Heil identificirt. Daß hierbei blos an Ganzopfer zu denken, kann um so weniger bezweifelt werden, als Sündenopfer niemals freiwillig dargebracht werden durften. Wie man in der makkabäischen Zeit auch immer von Sühne überhaupt und namentlich in Bezug auf Verstorbene denken mochte, ob man dieselbe, dem biblischen Sühnbegriff angemessen, auf die Gefallenen für völlig unanwendbar oder nach rabbinischer Anschauung wohl anwendbar, aber eben schon durch den Tod selbst bereits erzielt hielt — jedenfalls sollten die Opfer die göttliche Vergebung vermitteln. Gutmann übersetzt V. 45: „Er zog .. daher verrichtete er ein Sühnopfer für die Getödteten, damit sie von der Sünde erlöst werden möchten;" allein, weder die Vulgata noch die LXX sind hiermit in Uebereinstimmung zu bringen. Erstere spricht an dieser Stelle blos vom Beten: sancta ergo et salubris est cogitatio pro defunctis exorare... und auch bei Letzteren ist lediglich vom Erwirken der Versöhnung (nicht von Darbringung eines Sühnopfers) zur Befreiung von der Sünde die Rede: — — *ὅθεν περὶ τῶν τεθνηκότων τὸν ἐξιλασμὸν ἐποιήσατο, τῆς ἁμαρτίας ἀπολυθῆναι.* Auch Nedarim 35 b liefert ein höchst beachtenswerthes Beispiel, um wie viel die Mischnah dem wahren Verständnisse des mosaischen Opfers näher steht, als die Gemara. Jene gestattet nämlich demjenigen, welcher sich jede Nutznießung der Kräfte eines bestimmten Priesters abgelobte, von diesem Priester zu seinen Gunsten die Opfer von יולדת, זב und זבה, so wie überhaupt חטאות ואשמות darbringen

zu laſſen. Dieſe unverkennbare Ausſchließung der עולות ושלמים läßt einen tiefen Blick in die Miſchnah'ſche Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen den letzteren und erſteren Opfergattungen thun. Das Sünden- und Schuldopfer hebt blos einen Schaden auf, gewährt ſonach keinen poſitiven Gewinnſt, und nur ein ſolcher wird nach der Beſtimmung der vorausgehenden Miſchnah המודר הנאה מחבירו שוקל לו את שקלו ופורע את חובו ומחזיר לו את אבידתו durch die desfallſige Abgelobung eines Nutzens anzunehmen verboten. Das Ganz- und Friedensopfer dagegen gewährt poſitives Heil, nicht blos — wie jene — Reinigung, ſondern Heiligung. Blos die mit Sündenopfern verbundenen עולות der erwähnten מחוסרי כפרה werden durchweg als Mitfactoren der Sühne betrachtet und darum in genanntem Betreffe den Sündenopfern gleichgeſtellt. Die Gemariſten aber verkennen dieſen principiellen Unterſchied und wiſſen daher die Miſchnah, die bei der oben erwähnten Beeidigung des Hohenprieſters dieſen in Uebereinſtimmung mit dem Moſaismus als einen Bevollmächtigten von Seiten der Gemeinde (שליח צבור) hinſtellt, nur durch unhaltbare Interpretationen und die Annahme כהני שלוחי דשמיא zu erklären.

Was endlich die Priorität des Ganzopfers bei der Gemeindeſühne Num. 15, 24 betrifft, ſo handelt ſich's dort, wie bereits oben bemerkt worden, um ein Minimum der Verſchuldung, wobei das Gefühl der Sünde mit weit größerem Rechte als in einem ähnlichen Cultus 2. Chron. 29 von dem des Dankes über die Entdeckung des Verſehens, die eben die Veranſtaltung der Sühne ermöglicht, verdrängt wird. Jedenfalls weiſt das begleitende Speiſe- und Trankopfer, wie ſich ſpäter herausſtellen wird, auf ein Ganzopfer, das weder die Sühne, noch die göttliche Verzeihung zu vermitteln hat.

72. (Zu S. 126.) Das Object des Sündenopfers an Neumonden und Feſttagen ſcheint gleichfalls wie bei den vier Unreinen in der innern Sünde zu beſtehen, da der Moſaismus auch in der Fülle des (feſtlichen) zeitlichen Genuſſes eine Herausforderung zum Kampfe gegen das moraliſche Uebel, einen Factor der Selbſtüberhebung und der Gottvergeſſenheit erblickt. Sonach läge den genannten Sündenopfern derſelbe Gedanke zu Grunde, der Job nach jedem feſtlichen Gelage für das religiöſe Heil ſeiner Kinder mit Beſorgniß erfüllte und deſſen Nachwirkung Holdheim (Jüdiſche Predigten I. Bd. Berlin 1852. S. 191) ganz richtig die Inſtitution שני וחמשי zuſchreibt. In hohem Grade bezeichnend iſt dagegen der Wegfall des Sündenopfers am Sabbathe.

Dieſen Tag ſollte ganz und gar die Idee der göttlichen Güte und Weisheit und insbeſondere der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menſchen ausfüllen; an ihm ſollte eben vermöge dieſer ſeiner Beſtimmung der ſündige Menſch gar nicht zum Vorſchein kommen, zumal aus dem öffentlichen Cultus gänzlich verſchwinden. Intereſſant und bedeutungsſchwer ſind in dieſer Hinſicht die Worte des Nachmanides: ואין במוספי שבת חטאת .. מפני שכנסת ישראל בת זוגו והכל שלום. Demgemäß kennt ſelbſt das rabbiniſche Judenthum am Sabbathe kein Sündenbekenntniß, kein Bußgebet, ſondern nur Dank- und Triumphgeſang, Bewunderung der göttlichen Schöpfermacht, Verherrlichung Gottes und Iſraels!

73. (Zu S. 126.) Vergl. Abarbanel zu Levit. 1. והנה תכלית העולה היא לדבק הנשמה השכליח עם בוראה יתברך .. והיא נדבק אל האש ומתאחד עמו .. ולכן נקראת עולה לפי שחורה על נפש האדם העולה היא למעלה .. ומפני זה ארז"ל אין העולה באה אלא על הרהורי הלב .. ובעבור זה הי' העולה חמיד זכר חמים כי הצורה נמשלה לזכר והחמר לנקבה. Hiernach wird das Wort עולה von Aufſteigen zu Gott hergeleitet; allein der Elohiſt, dem Leviticus faſt durchweg angehört, iſt weit von jener Anſchauung entfernt, die Gott in den Himmel einſchließt, und betrachtet ihn vielmehr als allgegenwärtig im eigentlichſten Sinne des Worts, ja die Erde ſogar als Mittelpunkt des Weltalls. Mit unſerer Auffaſſung ſtimmt übrigens auch die Bezeichnung des, ein Ganzopfer Darbringenden mit אדם (Levit. 1, 2), während bei den übrigen Opfern in einer ſchon dem Talmud auffälligen Weiſe plötzlich der Ausdruck נפש für den Opfernden zum Vorſcheine kommt und durchweg beibehalten wird (vergl. Sebachim 5b und Menachoth 104b). Der Name אדם drückt für den Elohiſten den höchſten Grad der menſchlichen Dignität — דמות אלהים — aus; er iſt eigentlich der Name des menſchlichen Geiſtes, der im Ganzopfer ſeine höchſten Triumphe feiert. Unſere heutige Anſchauung, die das Gemüth vorzugsweiſe als das betende Subject auffaßt, iſt durchaus falſch und unmoſaiſch, jener Sphäre angehörend, wo das Gebiet des religiöſen Erkennens in das des religiöſen Glaubens verwandelt und dann Letzteres allerdings in ſtrenger Conſequenz dem ſkeptiſchen Geiſte entzogen und dem lenkſamern, gleichſam naivern Gemüthe zugewieſen wird. Die moſaiſche Gemüthlichkeit gehört der animaliſchen Lebenskraft, dem Nepheſch, erhält alle ihre höheren Fähigkeiten und Objecte durch die Vermittlung des Geiſtes und wird erſt durch dieſen in die höhere Sphäre gezogen, wie hinwiederum der Geiſt erſt vermittelſt der Verbindung mit dem Nepheſch der Befleckung

durch die Sünde theilhaft werden kann. Das Gebet ist sonach ein wesentlich dem Geiste angehöriger Act, der natürlich das nach Gott gelüstende Gemüth mit emporzieht, ohne daß dieses jedoch dem Schwunge des gottentstammten Seraph bis zum höchsten Gipfelpunkte zu folgen vermöchte. Hiermit scheint uns auch die tiefere Bedeutung des Wortes התפלל für Beten gefunden. Die Radix פלל bedeutet: scheiden, auseinanderziehen, also התפלל: sich selbst scheiden, und eine solche Selbstscheidung vollzieht der betende Mensch in der That, indem der zu seinem Urquell zurückkehrende Geist im vollsten Maße seiner unvergänglichen Würde, seiner höhern Abstammung und des Gegensatzes zwischen sich und der animalischen Lebenskraft inne wird.

74. (Zu S. 127.) Vergl. Abarbanel zu Exod. 29, 35. Die Nichterwähnung der Speiseopfer hat ihren Grund einfach darin, daß dieselben, wie sich aus der folgenden Erörterung ergeben wird, unter die Kategorie theils der ausgeschlossenen Sündenopfer, theils der sie von selbst mitbegreifenden Ganz- und Friedensopfer fallen, denen sie meistens als Begleiter folgen.

75. (Zu S. 129.) Levit. 2, 6 wird der Oelaufguß nicht etwa zur Ausschließung des Weihrauchs, sondern darum wiederholt, weil sonst der Meinung Raum gegeben wäre, als ob nur rohes Mehl, nicht aber bereits mit Oel eingerührtes בלולה בשמן außerdem noch des Oelaufgusses הצקת שמן bedürfte. Die rabbinische Ansicht, welche auch noch מתן שמן בכלי fordert, ferner מאפה תנור vom Oelaufguß dispensirt und dagegen dem Levit. 2, 1—3 bezeichneten Speiseopfer בלולה בשמן vindicirt, bedarf wohl keiner Widerlegung und verdient blos als Maßstab für das ganze talmudische Verfahren in Betreff des Speiseopfers Erwähnung (vergl. Menachoth 74b und Maim. Maaseh Hakarbanoth 13, 5). Uebrigens zeigt die Discussion des Mischn. Lamelech ibid. die grenzenlose Verwirrung, zu welcher diese verkehrte Handhabung des ebenso klaren, als einfachen biblischen Wortes führt.

76. (Zu S. 131.) Auch Raschi erklärt במעריכם als Hinweisung auf Pflichtopfer. Stricte genommen kann sich sonach diese Bestimmung nur auf Ganzopfer beziehen, da festliche pflichtmäßige Friedensopfer blos am Wochenfeste stattfinden, dann aber das Speiseopfer nicht zur Begleitung, sondern zwischen sich und dem vorangehenden Ganzopfer in der Mitte haben.

77. (Zu S. 133.) Auch Winer, RWB. A. Pfingsten, faßt Omer als eine dem Priester zufallende Gabe auf (vergl. Bähr

Symb. II. 615). Uebrigens beziehen die Rabbinen die Neuheit des aus den zwei Broden bestehenden Opfers auf die von Omer verschiedene Fruchtart desselben. Vergl. Raschi z. St.

78. (Zu S. 133.) בדין הוא שתהא מנחה חוטא טעונה שמן ולבונה שלא יהא חוטא נשכר ומפני מה אינה טעונה שלא יהא קרבנו מהודר בדין הוא שתהא חטאת חלב טעונה נסכים . . . ומפני מה אינה טעונה שלא יהא קרבנו מהודר. Das Sündenopfer soll nicht geschmückt werden und daher das animalische Sühnopfer auf die Begleitung des Speiseopfers überhaupt, wie das vegetabilische Schuldopfer auf Oel und Weihrauch verzichten, dagegen das Schuld- und Sündenopfer des bereits durch seine Leiden gesühnten Aussätzigen, die im Grunde nur zum Zwecke der Lustration dienen, jenen Schmuck wieder ansprechen dürfen. Beim Begleitungsopfer wird der Weihrauch durch das Trankopfer ersetzt und Oel allein als Zugabe gefordert. Merkwürdig ist die Symbolik des Maimonides im Mischnah-Commentar zu Menachoth 11b, wornach קומץ המנחה die Fettstücke und der Weihrauch das Blut vertreten soll, eine Deutung, die ebensowenig der Bibel, als dem talmudischen Judenthum entspricht und schon in dem Wegfall des Weihrauchs gerade beim vegetabilischen Sündenopfer ihre entschiedene Widerlegung findet.

79. (Zu S. 135.) Raschi folgt in der Begründung des Wegfalles von Oel und Weihrauch natürlich ebensowohl hier, wie beim vegetabilischen Sündenopfer der rabbinischen Ansicht שלא יהא קרבנו מהודר. Dem Verhältnisse des Eiferopfers zum Reinigungseide nach unserer Auffassung entspricht auch die Sitte des biblischen Alterthums, wonach der Schwörende die Hand unter die Hüfte dessen, dem er Etwas beschwört, legt (Genes. 24, 3. 47, 29), indem schon die Rabbinen ganz richtig ירך auf das Zeugungsglied beziehen, welches das heilige Siegel des Bundes an sich trägt (vergl. Bohlen, Genesis S. 244). Freilich fehlt hier die symbolische Stellvertretung des Nepheschi, wie sie beim Eiferopfer stattfindet; aber immer berührt der Schwörende ein Heiliges gleichsam als Zeugniß für die Heiligkeit seiner Gesinnung. Die נקיטה חפץ hat daher allerdings, obgleich von der Mischnah nicht gekannt, ihre tiefe biblische Begründung nicht blos in der vorhin genannten und schon von der Gemara dafür angeführten Sitte, sondern auch im Eiferopfer. Daß im vorliegenden Falle die Eidesleistung ein Opfer erfordert und nicht wie beim promissorischen Eide Elieser's und Joseph's unter einfacher Berührung eines heiligen Gegenstandes geschieht, hat seinen Grund im Vorliegen eines schweren Verdachtes in Bezug auf eines der schwersten Verbrechen. Im Uebrigen ist die von verschie-

denen Seiten unter Berufung auf das Eiferopfer ausgesprochene Behauptung, daß die mosaische Ehe das Bündniß zwischen Gott und Israel symbolysire und der Ehebruch κατ' ἐξοχήν ein Abfall von Jehovah sei, nichts weiter als Schaum und Traum. Der Mangel aller religiösen Formen bei der Eheschließung, die Straflosigkeit des Ehebruches von Seiten des Mannes, die Gestattung der Polygamie und endlich die Auflösbarkeit der Ehe, die selbst bei der strictesten Auffassung der ערות דבר doch in keinem Falle durch erwiesenen Ehebruch bedingt ist, läßt an ein solches Symbol gar nicht denken, das übrigens auf mosaischem Boden schon darum keinen Raum hat, weil der Mann als Sinnbild — Gottes, entsprechend dem Weibe als Sinnbild Israels, auftreten müßte. Freilich wird in der Bibel das Götzendienen Hurerei, das abtrünnige Israel ein geschiedenes Weib, ja Gott sogar בעל genannt; allein bei dem Allen wird das Verhältniß zwischen Gott und Israel dem ehelichen Verhältnisse, nicht aber umgekehrt dieses jenem nachgebildet.

80. (Zu S. 136.) Erwägt man den hohen Werth, den der Mosaismus und insbesondere der Elohist auf die menschliche Berechtigung zum Genusse animalischer Speisen legt, und wie er in derselben eine Befugniß erkennt, die Gott dem in seinem Ebenbilde geschaffenen Menschen verliehen hat und diesem somit aber auch lediglich im Stande des Friedens mit Gott zukommt, so wird man namentlich im Hinblicke auf Levit. 17, 4 leicht einsehen, warum das sinnbildliche Hervortreten der Berechtigung zum Genusse und deren Factoren gerade auf das animalische Friedensopfer sich beschränkt.

81. (Zu S. 136.) In welchem innigen Zusammenhange nach der Sitte der alten Hebräer Wohlgerüche mit dem luxuriösen Genusse von Speisen standen, geht unzweideutig daraus hervor, daß jene bei allen Gastmählern ein wesentliches Erforderniß waren (vergl. De Wette, Archäologie §. 136). Zugleich erinnern wir an die Benediction, welche die Wohlgerüche als von Gott zur Erquickung der Menschenkinder geschaffen darstellt (vergl. Note 87).

82. (Zu S. 137.) Vergl. Abarbanel zu Exod. 29, 35. Der Minchah-Gedanke: „Gott wird meiner in der Zukunft gedenken" tritt — freilich nach einer ganz andern Richtung und durch ganz andere Mittel — auch beim vegetabilischen Sünden- und Eiferopfer hervor. Bei Ersterem erscheint derselbe als

ein gnadenvolles, vor den üblen Folgen der Sünde schützendes Gedenken Gottes, bei Letzterem als ein Gedenken Gottes zur künftigen Bestrafung der Sünde, weshalb denn auch bei diesen beiden Opfern der auf den Altar kommende Theil אזכרה heißt.

83. (Zu S. 138.) Als ächtes Vertrauensopfer in unglücklichen Lagen kommt die Minchah vor in Jerem. 41, 5 und 1. Chron. 21, 23. Ebenso kennen die späteren biblischen Schriften, wenn auch nur selten, die Opferbegleitung nach überstandenen Gefahren (2. Kön. 16, 15), weil späterhin auch solche in den Kreis der Schlamim treten. Uebrigens wurde bereits früher bemerkt, daß die nähere Bestimmung des Charakters der begleiteten Opfer durch במעריכם blos die Kategorie der gebotenen Ganzopfer begrenzend darstellt, indem gebotene Fest-Schlamim nur am Wochenfeste vorkommen und dann der begleitenden Minchah nachfolgen. Die animalischen Friedensopfer sind natürlich überall der Begleitung fähig und ebenso die freiwilligen Ganzopfer, die ihrer Natur und ihrem Zwecke nach stets in verwandtschaftlichen Verhältnissen mit dem Friedensopfer stehen. Recht klar tritt der Unterschied zwischen dem Ganzopfer mit Begleitung und dem ohne Begleitung auch in Bezug auf den Versöhnungstag hervor. Der Hauptcultus (Levit. 16, 5), der vom sühnenden Elemente beherrscht wird und das dem Sündenopfer folgende Ganzopfer lediglich als Gebet um Vergebung mit sich führt, entbehrt der Begleitung der Beifuge, während diese dem secundären Cultus (Num. 29, 7—11., vergl. Nachmanides ibid.), wobei das sühnende Element wie an jedem andern Festtage in den Hintergrund tritt, in unverkümmerter Weise zukommt. Hier ist die Seele des Cultus Dankgebet des gesühnten Israels für die gnadenreiche Spende des von der Sünde erlösenden Festes, ja zugleich für Gottes ernährende Vaterhuld, deren Größe gerade in Folge der momentanen Kasteiung um so lebendiger empfunden wird, und daher gebührt dem Ganzopfer wieder die Priorität und die vegetabilische Beifuge, die als Opfer des Gottvertrauens im vorliegenden Falle um so mehr an ihrem Platze ist, als das lebendige Reuegefühl des gesühnten Bußfertigen nothwendig zu der Frage führt, ob ihm Gott auch fernerhin seinen zeitlichen Bedarf unverkümmert spenden werde. Das grollende Gewissen hat immer Bangen um das zukünftige Schicksal im Gefolge, und selbst der heutige öffentliche Cultus am Versöhnungstage, worin פרנסה eine Hauptrolle spielt, trägt ein solches Gepräge. Die Sorge um das zukünftige moralische Wohl hingegen wird durch Gottvertrauen keineswegs be-

ſchwichtigt; denn in dieſer Hinſicht kann und muß ſich der Menſch allein helfen, und die göttliche Anrufung gegen Verſuchung widerſpricht dem moſaiſchen Geiſte.

Nach unſerer Darſtellung iſt auch das Problem der Ausſchließung des Tauben-Ganzopfers von der vegetabiliſchen Beifuge gelöſt (Num. 15, 3. 6. 8. 11; vergl. Menachoth 90 b). Die Rabbinen wiſſen hierfür um ſo weniger einen Grund anzugeben, als ſie עולת עוף באה בנדבה vorausſetzen und deſſen Nichterwähnung unter der Hauptverordnung in Bezug auf freiwillige Opfer Levit. 22, 19 einer ſehr gewagten, von Raſchi ibid. angeführten Behauptung zuſchreiben. Das Geſetz trägt nämlich bei jedem Opfer unverkennbar Fürſorge für den Prieſter, dem von jeder Altargabe ſein Theil und ſelbſt vom Ganzopfer nach Levit. 7, 8 die werthvolle Haut zufällt. Da nun aber vom Tauben-Ganzopfer dem Prieſter keinerlei Gabe zufallen kann, ſo durfte daſſelbe überhaupt gar nicht als freiwilliges, ſondern ausſchließlich als Pflichtopfer dargebracht werden, in welchem Falle durchweg ein Tauben-Sündenopfer damit verbunden iſt, das dem Prieſter zur Entſchädigung mit Ausnahme des ſühnenden Blutes ausnahmsweiſe ſeinem ganzen Umfange nach gehört und dem Altare entzogen wird. Wohl bezieht ſich לכפר עליו (Levit. 1, 4) auf das freiwillige Ganzopfer, aber dies beweiſt nur, daß die dortigen Beſtimmungen auch das freiwillige Opfer einſchließen, nicht aber, daß ſämmtliche dort vorkommende Fälle durchaus auf נדבה Anwendung finden müſſen und der von Tauben redende V. 14 nicht ausſchließlich von einer nur der pflichtmäßigen Darbringung fähigen Thiergattung reden könnte. Was ferner Schlamim betrifft, ſo wird deren Unfähigkeit, jemals als Taubenopfer dargebracht zu werden, auch von den Rabbinen zugeſtanden (vergl. Maimon. Vorrede zum Miſchnah-Commentar Sebachim). Hier beruht die Unfähigkeit auf dem ganzen Zwecke des Opfers, deſſen Erfüllung zwar keineswegs durch einen höhern abſoluten Werth des dargebrachten Gegenſtandes bedingt wird, wohl aber ein in ſeiner Art wenigſtens nicht zur unterſten Claſſe Gehöriges erfordert. Sonach konnte in Hinſicht auf Begleitung der Schlamim überhaupt und dann des freiwilligen Ganzopfers gleich von Vorne vom Taubenopfer gar keine Rede ſein, und ließe ſich eine ſolche Berückſichtigung höchſtens in Betreff des gebotenen Tauben-Ganzopfers denken; allein dieſes kommt ausſchließlich zu Gunſten des armen Sünders, zur Luſtration der mehrerwähnten vier Unreinen, wie des verunreinigten Naſir und ſomit in lauter ſolchen Fällen, deren Charakter an und für ſich ſelbſt die Beifuge ausſchließt.

84. (Zu S. 138.) Vergl. die Controverse in Chagigah 6b, ob שוב לא פסקה oder לא עצמה היא בסיני נאמרו מעשיה פסקה. Jedenfalls wurde aber nach Levit. 9, 17 wenigstens für mehrere Tage in der Nähe Sinai's das tägliche Opfer nebst begleitender Beifuge dargebracht.

85. (Zu S. 139.) Die Rabbinen, welche die selbstständige und begleitende Minchah einerseits einem ganz verschiedenen Verfahren unterziehen, werfen doch wieder andererseits beide gerade da zusammen, wo sie von der Bibel streng geschieden werden. In der Hauptverordnung des selbstständigen Speiseopfers (Levit. 2, 1—16) wird ein bestimmtes Maß von Mehl durchaus nicht angegeben, was um so mehr auffällt, als gerade in vereinzelten Fällen (Levit. 5, 11. 6, 13) die Vorschrift auf עשירת האפה lautet. Gleichwohl vindicirt der Talmud mittelst seiner üblichen exegetischen Manier selbst der freiwilligen selbstständigen Minchah ein Zehntel Epha (Menachoth 89a und Raschi zu Levit. 2, 1). Warum aber die Schrift für die selbstständige Minchah in der Regel kein bestimmtes Maß feststellt, geht aus demselben Grunde hervor, der der betreffenden Opfergattung das Trankopfer entzieht. Die selbstständige Minchah war ohne Zweifel, wenn freiwillig dargebracht, eine Gabe der Minderbemittelten, deren Nahrung blos an Festtagen aus Fleisch bestand (Vergl. De Wette Archäologie §. 134). Entsprach es nun an sich schon der ganzen Schlamim-Idee, den üblichen Nahrungsstoff darzubringen, so verband das Gottesgesetz mit der freiwilligen Minchah auch noch die Absicht, dem frommen Herzensdrange des Opfernden zu genügen, ohne ihm eine seine Kräfte übersteigende Last aufzubürden. Eben darum wurde auch der Wein weggelassen und überhaupt kein Maß für die darzubringenden Gegenstände vorgeschrieben. Jeder sollte eben nur nach seinem Vermögen geben. Die Speiseopfer der Wüste tragen aber durchweg den Charakter der Freiwilligkeit und so ist auch bei ihnen von עשרון keine Spur zu finden. Anders verhält es sich dagegen mit dem gebotenen selbstständigen und mit den, wenn auch freiwillige Gaben begleitenden Speiseopfern. Jene konnten an sich schon nicht dem Ermessen des Opfernden überlassen werden und diese waren gerade im Falle der Begleitung freiwilliger animalischer Opfer ihrer Natur nach eben als Beifugen animalischer Spenden durchaus das Opfer der Reichen. Der Wegfall des Weines endlich bei den gebotenen selbstständigen Speiseopfern beruht darauf, daß dieselben fast durchweg nicht zu den Friedensopfern gehören und ihrer ganzen Bestimmung nach die Symbole des Ueberflusses ausschließen, die zwei Brode

des Wochenfestes aber, die einzige gebotene selbstständige Minchah von innerer Verwandtschaft mit dem Friedensopfer, überhaupt nicht auf den Altar kamen.

Auffallen könnte bei der wesentlichen Gleichheit der Bestimmung zwischen dem Trank- und Speiseopfer, daß gleichwohl jenes dem Genusse ganz entzogen wurde, dieses dagegen theilweise dem Priester zufiel; allein dieser Unterschied ist in der Natur der Sache begründet. Dem Eigenthümer selbst war der Rest eines Opfers von lauter altarfähigen Theilen zum Genusse schlechterdings verboten. Die Reste des in die Altarröhre gegossenen Weines hätten also, wie die des Speiseopfers dem Priester zukommen müssen, der aber, gerade in Betreff dieses Getränkes und in Rücksicht auf die ihm obliegenden Opferfunctionen zur besondern Mäßigkeit verpflichtet, eine solche Gabe am Wenigsten vom Tische des Herrn empfangen sollte (Levit. 10, 9.)

86. (Zu S. 142.) Das Darbringen der vegetabilischen Friedensopfer vor dem Sündenopfer steht mit unserer frühern Behauptung, wonach das Symbol des Friedens mit Gott nur im gesühnten Zustande und erst nach dem Sündenopfer Anwendung finden darf, keineswegs im Widerspruche. Dies kann nämlich nur von der, bei dem animalischen Friedensopfer stattfindenden factischen Entgegennahme der Nahrung vom Tische des Herrn gelten, weil eben nur der gesühnte Mensch zu solcher Entgegennahme berechtigt ist.

87. (Zu S. 143.) Am Sabbathe tritt die Berufung Israels vor der des Menschen zurück; die Seele dieses Tages ist der Gedanke an Weltvollendung und eben dadurch an die unvergleichliche Würde des göttlichen Ebenbildes, des Adam in der höchsten Bedeutung dieses Wortes. Bei dieser Gelegenheit zeigt die Synagoge wieder jenen öfter hervorgehobenen Selbsterhaltungstrieb, der sie trotz aller Abirrungen — von dem, in ihrem tiefsten Grunde waltenden Gottesgeiste niemals ganz abweichen ließ. Die Benediction nämlich, die an Festtagen mit der Heiligung Israels und der (Fest-) Zeiten unter entsprechenden Abänderungen für einige Feste schließt, wird am Sabbathe einfach mit מקדש השבת ohne Erwähnung Israels geschlossen. Am Sabbathe verdrängt die Idee der **menschlichen Heiligkeit** die der **israelitischen**. Ja, wenn Sabbath und Festtag zusammenfallen, muß am Schlusse der Benediction die Heiligkeit des Sabbaths vor der Heiligkeit Israels, worauf die

des Festes folgt, erwähnt werden, weil — nach Bezah 17a — die sabbathliche Heiligkeit gleich mit der Schöpfung beginnt und nicht von der Israels abhängt!!! Ein stärkerer principieller Contrast zu גוי ששבת חיב מיתה läßt sich schwerlich denken. Dasselbe blitzähnliche Hervorzucken aus dem verschütteten Lichtmeere äußert das rabbinische Judenthum auch in Hinsicht der Parallele, die es in überraschender Weise zwischen dem Symbol der Friedopfer und insbesondere der vegetabilischen Art derselben und dem durch den Gedanken an Gott veredelten Genuß der Nahrungsmittel unbewußt zieht. Die Segensprechung über das Brod soll ebenso unmittelbar auf das Waschen der Hände wie das Schlachten des Opfers auf die Handauflegung folgen (Berachoth 42a), das Waschen wird zur Weihe, eine Vorbereitung zur Opferung; es entspricht ebenso der סמיכה, wie die בציעת הפת der שחיטה. Am Sabbathe soll die Abendmahlzeit מן המנחה ולמעלה stattfinden (Sabbath 118b). Auch שיורי הפת, entsprechend den Resten des Speiseopfers, sollen nach Sanhedrin 92a nicht fehlen. Das Trankopfer ferner wird theils durch כוס של ברכה, theils durch den mit der Mahlzeit innig verbundenen קידוש היום vertreten und in Bezug auf Letztern gelehrt: אין אומרי' קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך ע"ג המזבח (Baba Bathra 97a). Endlich kommen in Bezug auf סעודה auch Wohlgerüche und Oel als Substitute von שמן ולבנה zum Vorscheine (Berachoth 42b*) und 43b). Nach dem Allen kann der Sinn jenes von Raschi und Thosapoth ungenügend und äußerst gezwungen gedeuteten rabbinischen Ausspruches: בומן שבית המקדש קים מזבח מכפר על אדם עכשיו שלחנו של אדם מכפר עליו nicht mehr zweifelhaft sein (Chagigah 27a). Die כפרה kann bei der in all diesen Bildungen herrschenden Unklarheit um so weniger auffallen, als deren innerste Triebfeder die Stellvertretung bildet und sonach seit der Tempelzerstörung in Ermangelung der eigentlichen Sühnmittel die Sühnkraft auf Nachbildungen selbst der ursprünglich nicht sühnenden Friedensopfer übertragen gedacht werden kann. Schließlich ist noch die talmudische Parallele zwischen den Fettstücken und dem Trankopfer als אכילה ושתיה und dann wieder zwischen Blut und Trankopfer als כפרה ושמחה zu erwähnen (Menachoth 20a).

88. (Zu S. 146.) Die Talmudisten und mit ihnen viele Commentatoren leiten תפיני von אפה ab, wonach sich eine Mei-

*) Vergl. Raschi ibid.: אותו שברך על היין מברך על המוגמר שהיו רגילים להביא לפניהם אחר אכילה אבקת רוכל על האש במחתות ריח טוב ומברכים עליו בורא עצי בשמים.

nung für „wohlgebacken," eine andere für „halbgebacken" ausspricht (vergl. Menachoth 50 b und Raschi u. A. z. St.) Gesenius WB. s. v. חפינים leitet jedoch das Wort von יפן, אפן diminuit ab und übersetzt: kleine Stücke. Diese Deutung verdient, von allem Andern abgesehen, schon darum den Vorzug, weil חפיני nach der andern Erklärung als Zeitwort in Pluralform aufgefaßt werden müßte und mit מנחה sich gar nicht verbinden ließe. Alles spricht sonach für ein Speiseopfer vom Charakter der עלה. Den etwaigen Einwand, daß das vegetabilische Speiseopfer, wenn ein solches existirt, ebenso wie das animalische auch der freiwilligen Darbringung von Seiten der Nichtpriester fähig sein sollte und daher Levit. 2 als eine besondere Opfergattung nicht fehlen dürfte, widerlegt schon die obige Begründung in Hinsicht auf die Unfähigkeit des Tauben-Ganzopfers, freiwillig dargebracht zu werden. Wie dort, so würde auch hier der Priester leer ausgehen, während ihm dagegen bei dem freiwilligen vegetabilischen Friedensopfer die Reste zufallen. Um gleichsam die Identität zwischen dem animalischen und vegetabilischen Auflösungsopfer zu vervollständigen, muß noch ein ferneres, Beiden unter allen Opfergattungen ausschließlich gemeinsames Moment erwähnt werden. Es wurde bereits oben nachgewiesen, wie die Mischnah von einem Darbringen des pflichtmäßigen Ganzopfers Seitens der Erben für die verstorbene Wöchnerin spricht und damit einen Rest des später abhanden gekommenen mosaischen Opferbegriffes aus der älteren Praxis aufbewahrt. Merkwürdigerweise findet sich nun dieselbe Bestimmung auch in Hinsicht auf das vegetabilische Ganzopfer, indem nach Mischnah Menachoth 51 b die Gemeinde oder die Erben für den verstorbenen Hohenpriester das tägliche Speiseopfer darzubringen haben.

89. (Zu S. 147.) Auch Winer, RWB. II. A. Speiseopfer, vindicirt mit den Rabbinen das Speiseopfer des armen Aussätzigen dem Schuldopfer als Beifuge, wahrscheinlich von der Nebeneinanderstellung des Ascham und der Minchah V. 21 verleitet; allein dem widerspricht schon, wie früher bereits erwähnt, der Connexus zwischen Ganz- und Speiseopfer gerade in Bezug auf den Opferact (V. 31). Als Begleitungsopfer des Ascham müßte die Minchah jedenfalls dem begleiteten Opfer unmittelbar nachfolgen. Jene Zusammenstellung hat aber im Grunde an sich durchaus nichts Auffallendes, indem das Gesetz vor Angabe der Aenderungen, die bei dem armen Opfernden in Bezug auf die darzubringenden Stücke stattfinden, eben zuerst die stereotypen, bei Armen und Reichen sich gleichbleibenden Opferstücke und hiermit zugleich

auch die wegfallenden Opferstücke bezeichnen will. Ueberhaupt darf als ausgemacht angenommen werden, daß die Beifuge immer durch מנחתו, מנחתם oder לכבש u. dgl. bezeichnet wird, dagegen der einfache Ausdruck מנחה ohne Pron. oder sonstige ausdrückliche Andeutung des begleitenden Charakters durchaus nur dem selbstständigen Speiseopfer beigelegt wird. Daß am achten Tage nach der Priesterweihe der prototype Opfercultus nicht auch eine vegetabilische עלה vorführt, liegt im Wesen und Zweck dieses eigenthümlichen Cultus. Es durften der bloßen Vorbildlichkeit wegen keine der freiwilligen Darbringung unfähigen Opfer dargebracht werden und zu diesen gehört auch das vegetabilische Ganzopfer.

90. (Zu S. 147). Raschi zu Levit. 8, 28 erklärt die Worte: „er opfere" (das Speiseopfer) „auf dem Altare על העלה" mit אחר העלה. Diese Uebersetzung auf den vorliegenden Fall angewendet, würde die Bestimmung zur Folge haben, das Ganzopfer nach dem Speiseopfer auf den Altar zu bringen. Dann fragt sich's aber, ob diese Nachfolge eine mittelbare oder unmittelbare sei. In letzterem Falle müßte das Ganzopfer vor dem Sündenopfer stattfinden, da das Speiseopfer als Begleiter des Ascham diesem unmittelbar zu folgen hat. Das Gesetz stellt aber deutlich das Sündenopfer der עלה voran. Steht aber חטאת zwischen der vorausgegangenen מנחה und der nachfolgenden עלה in der Mitte, so würde על המנחה sicherlich in Bezug auf חטאת und nicht auf עלה erwähnt werden. In Wahrheit aber irrt Raschi in der erwähnten Erklärung. המזבחה על העלה heißt nach einer sehr häufigen biblischen Phrase: Altar für das Brandopfer = מזבח העלה Ganzopferaltar. Ueber die Bedeutung von על: neben, gleichzeitig, mit s. Menachoth 98a (על בסמוך) und Gesenius. Dagegen bedeutet על עולת התמיד (Num. 28, 15) außer dem täglichen Opfer, entsprechend dem מלבד ibid. V. 23. Vergl. übrigens noch Joma 15a.

Nachträgliche Bemerkungen.

Zu S. 4 Z. 13 v. u.: Jerusalem edit. Berlin 1783.

S. 18 Z. 10 v. o. Ueber die Lesung Jahveh s. Hengstenberg, Authentie des Pent. I. S. 230.

S. 57. Die rabbinische Ansicht, daß der Mörder nur vermöge der Sündenhaftigkeit seines Opfers über dieses Gewalt erlangt, gleichwohl aber ein Verbrecher bleibt, weil ihm die Befugniß zur Uebernahme des göttlichen Richteramtes fehlt, findet ihren klarsten Ausdruck in folgender Stelle Ta'anith 17 b: כשבקש מוריינוס להרוג את לולינוס ופפוס אחיו בלודקיא אמר להם אם מעמו של חנני' מישאל ועזרי' אתם יבוא אלהיכם ויציל אתכם מידי . . . אמרו לו חנני' . . . צדיקים גמורים היו . . . ואנו נתחייבנו כליה למקום ואם אין אתה הורגנו הרבה הורגים יש לו למקום והרבה דובין ואריות יש לו למקום בעולמו שפוגעין והורגין אותנו אלא לא מסרנו הקב"ה בידך אלא שעתיד ליפרע דמינו מידך.

S. 92 und 93. Es beruhet auf einem Irrthume, wenn Frankel (Eidesleistung der Juden S. 47 Anmerk.) in Bezug auf Levit. 5, 1 behauptet: „Hier schwört also nicht der Zeuge, sondern er wird beschworen, Zeugschaft abzulegen und er ladet eine Schuld auf sich, weil er der Beschwörung nicht Folge leistet." Der Zeuge wird zwar beschworen; er bestätigt aber auch den Eid wie das vom Priester beschworene verdächtigte Weib, und dies gilt bekanntlich ebensoviel, als ob er selbst geschworen hätte, so daß bei Unterlassung der Zeugschaft der Frevel eines Eidbruches vorliegt. In diesem Sinne erklärt auch Raschi z. St. שהשביעוהו שבועה שאם יודע לו בעדות שיעיד לו (vergl. Wesseli ibid.). Bestünde die Schuld blos darin, daß der Beschwörung, Zeugschaft abzulegen, keine Folge gegeben wird, so müßte der hier vorausgesetzten Verpflichtung, einer solchen eidlichen Aufforderung nachzukommen, doch wohl sonst irgendwo in der Schrift Erwähnung

gethan werden. Selbst die Rabbinen, welche die betreffende Verordnung nach Schebuoth 29b und 30a allerdings auch auf den Fall ausdehnen, wo der Beschworene nicht mit Amen erwiedert, lassen dieselbe nicht blos in gleicher, sondern in vorzüglicher Weise vom Falle der Annahme des Eides von Seiten des zur Zeugschaft Aufgeforderten sprechen und reden sogar ibid. 25b (s. Thosapoth zu לחייבו) davon, daß die in Rede stehende Bestimmung schon unter der in Betreff שבועת ביטוי in Levit. 5, 4 enthalten sei, obgleich Letztere, wenn die Beschwörung von einem Anderen ausgeht, für den Beschworenen selbst auf rabbinischem Standpunkte keinerlei Verpflichtung nachzieht, solange derselbe das bekräftigende Amen zurückhält (s. Mischnah Schebuoth 29b). Die Verheimlichung des Eidbruches kann in zwiefacher Weise geschehen. Entweder die angenommene Beeidigung findet außergerichtlich Statt und wird vor Gericht ignorirt oder geht vom Gerichte selber aus und enthält die Aufforderung an Jemanden, Zeugniß abzulegen, wenn er ein solches zu geben wisse, wobei der Beschworene ohne Schuldüberführung den Eid bestätigen, und dann eben das Nichtwissen zum Gegenstande seiner Aussage machen kann.

Wahr ist nur, daß die Schrift des Zeugeneides im gewöhnlichen Sinne, wonach die Wahrheit des Zeugnisses beschworen wird, nirgends erwähnt.

S. 97 Z. 20 v. o. Auch De Wette, Archäologie §. 169 Anmerk., spricht sich gegen Bähr aus.

S. 130 ff. Die Sadducäer, welche nach Megillath Ta'anith c. 8 das begleitende Speiseopfer in einer Controverse mit R. Jochanan b. Sakkai dem Priester zum Genusse zuerkennen, sprechen sicherlich gleichfalls blos von einem theilweisen Genusse, wie er bei der selbstständigen Minchah in der Regel stattfindet, nicht aber in offenbarem Widerspruche mit der Schrift etwa davon, daß dasselbe dem Altare ganz entzogen werden solle. Die betreffende Stelle lautet: בעשרים ושבעה ביה תבת סולתא למיסק על מדבחא מפני שהיו הצדוקין אוכלין מנחת בהמה נטפל להם ר' יוחנן בן זכאי אמר שוטים זו מניין לכם ולא היה בהם אחד ... הוץ הזקן א' שהיה מפטפט כנגדו ואומר מפני שהי' משה אוהב את אהרן אחיו אמר לא יאכל סלת לבדה אלא יאכל סלת ובשר ... אמר לו שוטה שבעולם ולא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטילה שלכם ... הכתוב אומר ומנחתם ונסכיהם לריח ניחוח אשה לה'. Raschi zu Exod. 29, 41 schöpfte sonach aus dieser Quelle (vergl. S. 131 Anmerk.).

S. 169 Z. 16. Unter gänzlicher Verkennung der biblischen Anschauung über den Ursprung des physischen Uebels (vergl. S. 58)

nimmt De Wette, Archäologie §. 187 den Ausdruck נגע als Bezeichnung von Strafe und läßt sonach mit den Rabbinen den Aussatz aus einer vorangegangenen Sünde entspringen. נגע heißt: Schlag, Plage und involvirt als schmerzliche Fügung der unergründlichen Rathschlüsse Gottes keineswegs die Existenz einer Verschuldung, wie schon der נגוע מכת אלהים (Jes. 53, 4) beweist, welcher als sündenloser Dulder erscheint und sonach einen von Gott Geschlagenen, nicht aber Gestraften bezeichnet.

Zur Anmerk. Nr. 59 vergl. Sifri zu Deuter. 20, 8: אשר פריה אלו המתים מלמד שהמתים צריכין כפרה.

Druck von Friedrich Ries in Leipzig.

Bei **C. L. Fritzsche** in **Leipzig** sind neu angekommen und durch alle Buchhandlungen zu haben:

Wunderbar, R. J., Biblisch-talmudische Medicin oder pragmat. Darstellung der Arzneikunde der alten Israeliten, mit Einschluß der Staatsarzneikunde und mit besonderer Berücksichtigung der Theologie. 4 Hefte. Preis 2 Thlr. 20 Ngr.

— — Deutsches Elementar-Lesebuch für die israelitische Jugend. Preis geb. 15 Ngr. (25 Exempl. 8 Thlr. 10 Ngr.)

— — Kurze Auseinandersetzung der Gebräuche des israelitischen Cultus nach Schulchan Aruch. 1. Cursus. Preis 6½ Ngr. (25 Exempl. 4 Thlr. 5 Ngr.)

Die zwei letztgenannten Schulbücher sind in den hebräischen Kronsschulen Rußlands vom Ministerium des öffentlichen Unterrichts eingeführt.

נדחי ישראל (Nidche Israel), Geschichte der Juden von der Zerstreuung bis auf unsre Zeiten von S. J. Pinn. Wilna 1850. 1. Theil. Preis 1 Thlr.

שם הגדולים (Schem ha-Gedolim) von Asulai, alphabetisch geordnet und bearbeitet in 2 Theilen von J. Benjakob. Wilna 1852. broch. Preis 3 Thlr. 10 Ngr.

Durch diese ausgezeichnete Bearbeitung des berühmten Werkes von Asulai wird dasselbe besonders brauchbar. Der Druck ist mit Quadratschrift.

מבוא התלמוד (Maba ha-Talmud), Einleitung in den Talmud von Chaj. Bloch. Berlin 1853. 1. Heft. broch. Preis 15 Ngr.

Dieses Werk wird das talmudische Judenthum als einheitliches Ganze darstellen. Das vorliegende erste Heft enthält die Entwickelungsgeschichte des mündlichen Gesetzes.

מעריך, Fremdwörterbuch zu den Talmuden, den Midraschim und dem Sohar von Menachem de Lonsano. Herausgegeben von A. Jellinek. Leipzig 1853. broch. Preis 1 Thlr.

Albo, R. J., Grund- und Glaubenslehren der mosaischen Religion. Nach den ältesten und correctesten Ausgaben ins Deutsche übertragen und mit Anmerkungen begleitet von W. und L. Schlesinger, nebst histor. Einleitung mit krit., vergleich. histor. und philosoph. Anmerkg. von Dr. L. Schlesinger. 5 Hefte. Herabgesetzter Preis 2 Thlr.

Benlevi, M. J., hebräischer Wurzelzeiger, oder tabellarisches, hebräisch-deutsches Wörterbuch, zunächst für Schulen und zum Selbstgebrauche. broch. Preis 20 Ngr.

Bibel, die israelitische, in correctem hebräischem Text, mit wortgetreuer Uebersetzung, vollständiger Erklärung und erbaulichen homilet. benutzbaren Andeutungen, herausgegeben vom Land-Rabbiner Sal. Herzheimer. 4 Bde. Berlin 1841 — 1848. Preis 7 Thlr.

Brück, Moses, rabbin. Ceremonial-Gebräuche in ihrer Entstehung und geschichtlichen Entwickelung. brosch. Herabg. Preis 10 Ngr.

Dormitzer, Materialien zur Geschichte des rabbinischen Kalenders und zum Uebergange aus dem Mosaismus zum Rabbinismus. brosch. Preis 7½ Ngr.

Die Ethik des Maimonides, oder: Schemonah Perakim, aus dem Arabischen des **RaMBaM**, und nach dem Hebräischen deutsch bearbeitet, nebst einem Vorworte, zur Beherzigung für unsere Zeit, von Simon Falkenheim, Vorsteher einer Privat-, Lehr- und Erziehungsanstalt. Königsberg 1832. 8. brosch. Preis 24 Ngr.

Forschungen über die Ueberschriften der Psalmen. Dazu Erläuterungen der Gottesnamen, der poetischen Formen in den Psalmen, Auslegung schwieriger Stellen der althebräischen Poesie und ein ergänzender Anhang. Von Hartwig Philipp Rée in Aarhus. Mit einem Vorwort von Dr. Jul. Fürst. brosch. Preis 24 Ngr.

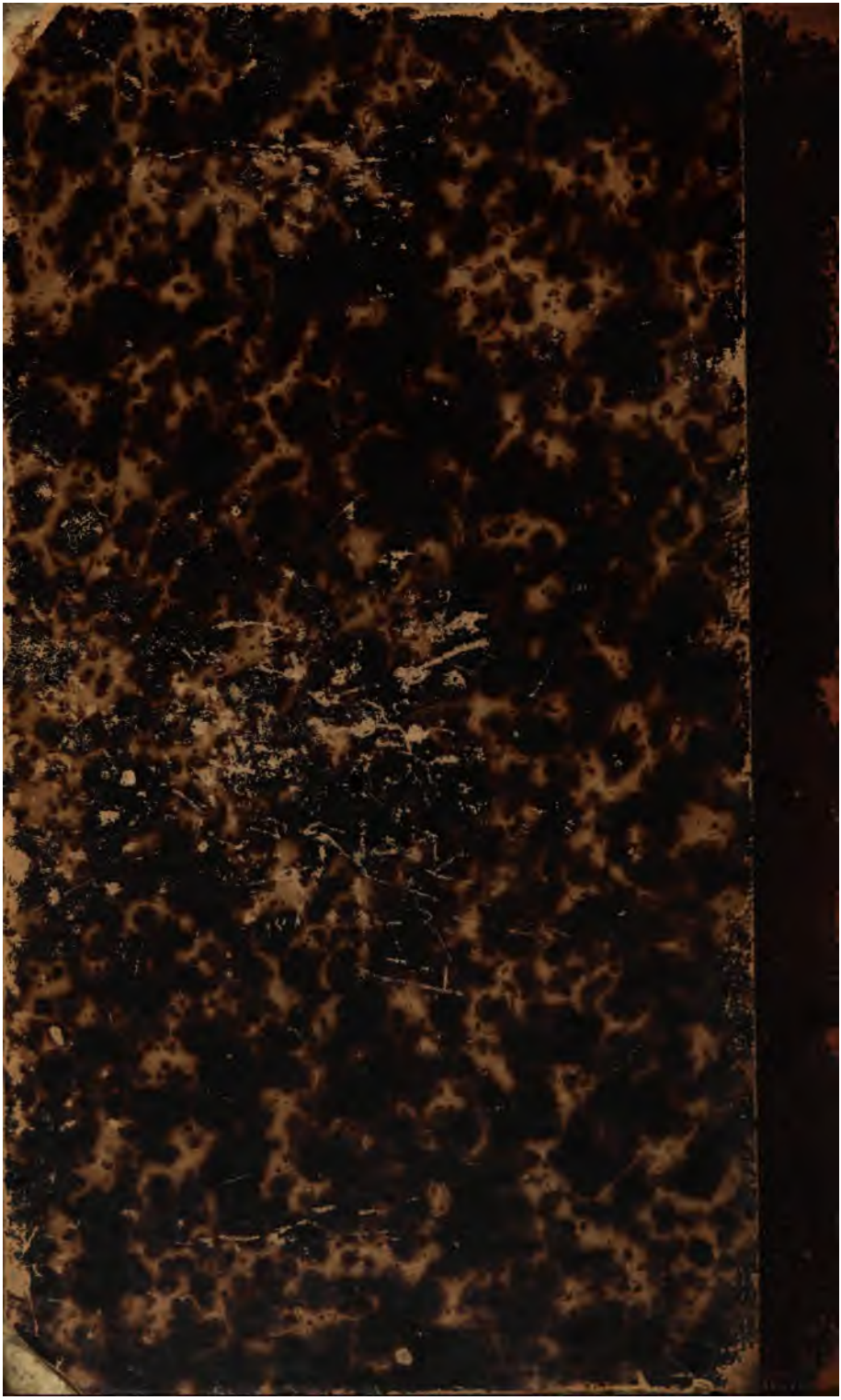
איוב: Hiob. Praktische Philosophie, oder klare Darstellung der im Buch Hiob obwaltenden Ideen, nebst wortgetreuer, rhythmisch gegliederter Uebersetzung und fortlaufendem Commentar. Allgemein faßlich bearbeitet von Dr. Moritz Löwenthal. gr. 8. brosch. Preis 1 Thlr. 16 Ngr., feines Papier 2 Thlr.

Jacobson, Dr. J. H., Katechetischer Leitfaden beim Unterricht in der israel. Religion, mit einem Anhange, enthaltend Bibelkunde. Dritte Auflage. brosch. Preis 2 Ngr. 20 Exempl. für 1 Thlr. 5 Ngr.

— — 450 Gebete und Lieder für die israelit. Jugend jedes Alters in Schule und Haus. brosch. Preis 10 Ngr. 20 Exempl. für 5 Thlr.

— — Pirke Aboth, oder rabbinische Gnomologie, aus dem Hebräischen übersetzt und mit einem deutschen Commentar versehen. In correctem hebräischem Text; Uebersetzung und Commentar in deutschen Typen. 8. Breslau 1840. Velinpap. geh. Preis 6 Ngr.

3 2044 015 492 986

THE BORROWER WILL BE CHARGED THE COST OF OVERDUE NOTIFICATION IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW.

BOOK DUE-WID
C946539
DEC 1 1980
JAN 12 1994
CANCELLED
DEC
SEP 12 1994
SEP 10 1993
DUE
CANCELLED
NO RENEWER
BOOK DUE
DEC JAN 2 1981
JAN 18 1994
OCT 2 0
69 87048
STALL-STUDY
CHARGE